ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2015 Τόμος 11

ARCHIVE

Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 11 - 2015

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 11, 2015
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2015

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Εμμανουηλίδου, Ελ. 2015, Η σεξουαλική ανάπτυξη και ζωή των εφήβων με ειδικές ανάγκες, *Archive*, 11, 6-14.

Τις τελευταίες δεκαετίες με την πρόοδο που επιτεύχθηκε στην αντιμετώπιση των οξέων και λοιμωδών νοσημάτων υπήρξε μια σημαντική στροφή του ενδιαφέροντος των ιατρών και των παιδιάτρων στα ιδιαίτερα προβλήματα των χρόνιων νοσημάτων. Με την αύξηση του προσδόκιμου επιβίωσης των εφήβων με χρόνια νοσήματα προέκυψε η ανάγκη για την βελτίωση της ποιότητας ζωής του όλο και αυξανόμενου αριθμού των συγκεκριμένων ατόμων.

Βουλιάκης, Π. 2015, Αναγέννηση και Μεταρρύθμιση: Η συμβολή τους στην κατάλυση των πεποιθήσεων και αξιών που κυριαρχούσαν τον Μεσαίωνα, *Archive*, 11, 15-25.

Φαινόμενο που εξελίχθηκε σε όλη την Ευρώπη, η Αναγέννηση έχει τις ρίζες της στον πρώτο ουμανισμό της Φλωρεντίας. Οι κλασικές καθιστούν δυνατή –μέσω κριτικής ανάλυσης του κόσμου με τον τρόπο που υποδεικνύουν οι αρχαίοι δάσκαλοι- την επιβεβαίωση του ανθρώπου και των δυνατοτήτων του για ελεύθερη δράση και διάνοια. Η Αναγέννηση είναι η απελευθέρωση από τα αυστηρά θεολογικά δόγματα του Μεσαίωνα σε όλους τους τομείς δράσης και στοχασμού. Η αναγέννηση είναι βασικά φυσιοκρατική όσον αφορά στο φιλοσοφικό της πλαίσιο, μια μελέτη του ανθρώπου και του κόσμου, χωρίς να καταφεύγει στη Μεταφυσική. Ο άνθρωπος είναι το κέντρο της ύπαρξης, μέτρο σύγκρισης για τα πάντα. Είναι ο επιλεγμένος, ο πρωταρχικός. Αντικατοπτρίζει την απόλυτη αρμονία που συνδέει τον μακρόκοσμο με τον μικρόκοσμο.

Βενετοπούλου, Π. 2015, Η φιλοσοφία απλή θεραπαινίς της θεολογίας κατά τη βυζαντινή και την τουρκοκρατούμενη περίοδο; *Archive*, 11, 26-32**.**

Οι σχέσεις της θρησκείας και της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστημονική σκέψη κατά τη βυζαντινή περίοδο και την περίοδο της τουρκοκρατίας είναι μια θεματική που απασχολεί ιδιαίτερα τον χώρο της έρευνας για το Βυζάντιο. Ασχολούμενοι με το ερώτημα αν στις περιόδους αυτές υπήρξε καλλιέργεια αυτόνομης φιλοσοφικής σκέψης ή η φιλοσοφία παρέμεινε *θεραπαινίς* της θεολογίας επιχειρούμε να ορίσουμε και να ερμηνεύσουμε τη στάση της πατερικής παράδοσης, των βυζαντινών λογίων και των λογίων της Τουρκοκρατίας απέναντι στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Εν τέλει διερευνάται η υποδοχή της νεότερης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας και επιστήμης από το επίσημο ορθόδοξο χριστιανικό δόγμα.

Σιούλη Κατάκη, Ζ. 2015, Λογοτέχνες και Λογοτεχνήματα, *Archive*, 11, 33-38.

Η ιδεολογία του λογοτέχνη διαπερνά όλο τον ιστό των λογοτεχνημάτων του, αποδίδοντάς τους διαφορετικό νόημα. Κατά περίπτωση η ιδεολογία είναι διάσπαρτη στα έργα του Γ. Σεφέρη, όπου παρά τη διανοητικής φύσης σκοτεινότητα, προτείνεται το εμείς αντί του εγώ. Το ίδιο συμβαίνει και με τον Γ. Ρίτσο με την επιμελημένη μεταφορά της προσωπικής εμπειρίας στον δημόσιο χώρο. Στα μέσα της δεκαετίας του 1940 ξεπηδά μια νέα λογοτεχνική γενιά, ιδιαίτερα πολυφωνική και πολυπρόσωπη. Αυτή η γενιά, δεχόμενη τις εμπειρίες του πολέμου, κυρίως της Κατοχής, του Εμφυλίου και του καταπιεστικού και ψυχροπολεμικού κλίματος της δεκαετίας του 1950, εμφανίζεται πολιτικοποιημένη, περισσότερο ενιαία και συμπαγής στην έκφραση, τον τόνο και τα θέματα. Εδώ εξετάζονται οι Δ. Χαντζής και Αλ. Κοτζιάς, που εμπνέονται από σύγχρονα προβλήματα και πολιτικά γεγονότα

Καλογερόπουλος, Κ. 2015, Ετρούσκοι: τελετουργικά πρότυπα και μεταθανάτια ζωή, *Archive*, 11, 39-48**.**

Οι Ετρούσκοι –σημαντική υπόθεση για την κλασική αρχαιολογία στη διευρυμένη της έννοια- ανέπτυξαν έναν εντυπωσιακό πολιτισμό ήδη από τον 8ο αι. ΠΚΕ . Η τέχνη τους ως ιδιαίτερη πολιτισμική έκφραση προσέλκυσε την προσοχή ερευνητών και περιηγητών πολύ πριν γίνει η αρχαιολογία επίσημα επιστημονικός κλάδος. Το ενδιαφέρον των Ετρούσκων για τις ταφικές ιεροτελεστίες και τη λατρεία των νεκρών μάς κληροδότησε μια εκπληκτική συλλογή καλά συντηρημένων καταλοίπων του πολιτισμού τους.

Mavrommati, M. 2015, Sanctity and Politics: the Canonization of St Gilbert – St Edward the Confessor, *Archive*, 11, 49-54.

Η διαδικασία αγιοποίησης (ένταξη του ονόματος ενός υποτιθέμενου «αγίου» στο Αγιολόγιο της Εκκλησίας και καθιέρωση της λατρείας του) κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα απασχολεί κατά κόρον τους σύγχρονους μελετητές της Μεσαιωνικής Ιστορίας. Εκτός από το ερώτημα «πώς οριζόταν η αγιότητα κατά τους Μέσους Χρόνους», ένας ακόμη λόγος που εντείνει την προσπάθεια των ειδικών να ρίξουν φως στο ζήτημα αυτό είναι οι πολιτικές-οικονομικές προεκτάσεις που ενίοτε λάμβαναν οι διαδικασίες αγιοποίησης, ιδιαίτερα μάλιστα σε μια εποχή που η δύναμη της Εκκλησίας ήταν ανυπέρβλητη. Το παρακάτω κείμενο φιλοδοξεί, μέσω της σύγκρισης της αγιοποίησης δύο πολύ δημοφιλών αγίων της Μεσαιωνικής Αγγλικής Εκκλησίας, να καταδείξει τα κριτήρια, τα κέρδη των ενδιαφερόμενων μερών, και την εξάρτηση της ανάδειξης κάποιου ως αγίου από τα πολιτικά συμφραζόμενα.

Αθανασόπουλος, Π. 2015, Οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα, *Archive*, 11, 55-61.

Τα προβλήματα που παρουσιάζει η ομηρική γεωγραφία και ιδιαίτερα οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα, απασχόλησαν τους μελετητές και τους ιστορικούς ήδη από την αρχαιότητα. Με αφετηρία τα ταξίδια που περιγράφονται στην Οδύσσεια αναπτύχθηκαν δύο κύριοι άξονες, δύο πλαίσια έρευνας. Στο ένα πλαίσιο ανήκουν όσοι υποστηρίζουν ότι οι τόποι που επισκέφτηκε ο Οδυσσέας μπορούν να ταυτιστούν με συγκεκριμένα σημεία στο χάρτη (είτε στη λεκάνη της Μεσογείου ή πέρα από τα Στενά του Γιβραλτάρ στον Ατλαντικό Ωκεανό). Στο δεύτερο ερευνητικό πλαίσιο ανήκουν όσοι τοποθετούν με σκεπτικισμό τις περιπέτειες του Οδυσσέα στη σφαίρα του φανταστικού. Οι θεωρίες αυτές επηρέασαν και τη σύγχρονη έρευνα.

Η σεξουαλική ανάπτυξη και ζωή των εφήβων με ειδικές ανάγκες

Λέξεις κλειδιά: *ΑΜΕΑ*, *έφηβοι με ειδικές ανάγκες*, *κινητική αναπηρία*, *νευρολογική αναπηρία*, *σεξουαλική ανάπτυξη*, *σεξουαλικότητα*

Ελ. Εμμανουηλίδου, Ιατρός

Abstract
In recent decades, with the progress made in the treatment of acute and infectious diseases, there has been a significant shift in the interest of physicians and pediatricians in the particular problems of chronic diseases. With the increase in the life expectancy of adolescents with chronic diseases, a need arose to improve the quality of life of an increasing number of these individuals.

Τις τελευταίες δεκαετίες με την πρόοδο που επιτεύχθηκε στην αντιμετώπιση των οξέων και λοιμωδών νοσημάτων υπήρξε μια σημαντική στροφή του ενδιαφέροντος των ιατρών και των παιδιάτρων στα ιδιαίτερα προβλήματα των χρόνιων νοσημάτων. Με την αύξηση του προσδόκιμου επιβίωσης των εφήβων με χρόνια νοσήματα προέκυψε η ανάγκη για την βελτίωση της ποιότητας ζωής του όλο και αυξανόμενου αριθμού των ατόμων αυτών.

Μια σημαντική ομάδα νέων με χρόνια προβλήματα είναι αυτοί που αντιμετωπίζουν κινητικές και νευρολογικές αναπηρίες, όπως αυτοί με εγκεφαλική παράλυση. Τα άτομα αυτά επωφελήθηκαν από τις πρόσφατες εξελίξεις της ιατρικής, από την προώθηση των δικαιωμάτων των ατόμων με ειδικές ανάγκες και από τις κινήσεις για την ανεξάρτητη διαβίωση τους. Η αλήθεια είναι ότι σε μεγαλύτερο βαθμό έχουν γίνει κατανοητοί οι σωματικοί περιορισμοί και οι ανάγκες των ΑΜΕΑ (άτομα με ειδικές ανάγκες). Η κοινωνία έχει μείνει πίσω στην κατανόηση και την αντιμετώπιση των ψυχοκοινωνικών επιπτώσεων της αναπηρίας καθώς και σε θέματα που σχετίζονται με την κοινωνικοποίηση των ατόμων αυτών.

Είναι κατανοητό ότι τα παιδιά με αυτά τα προβλήματα έχουν τις ίδιες ανάγκες με τα άλλα παιδιά για τρυφερότητα, παιχνίδι και συναναστροφή με τους συνομηλίκους τους. Καθώς μεταβαίνουν στην εφηβεία και στην ενήλικο ζωή πρέπει να περάσουν από τα ίδια στάδια και να αντιμετωπίσουν τις ίδιες προκλήσεις με τους συνομηλίκους τους. Έχουν παρόμοιες απορίες, ανησυχίες, όνειρα και προσδοκίες. Πολύ σημαντικό κομμάτι της μετάβασης από την παιδική στην εφηβική και ενήλικο ζωή είναι και η ανάπτυξη της σεξουαλικότητας, μιας έννοιας απόλυτα συνυφασμένης με την ανθρώπινη ύπαρξη. Πολλά έχουν γραφτεί για την σεξουαλική ανάπτυξη των φυσιολογικών παιδιών και εφήβων. Αντιθέτως ελάχιστες είναι οι αναφορές για το θέμα αυτό σε παιδιά με κινητικά και νευρολογικά προβλήματα.

Η σεξουαλικότητα μπορεί να οριστεί ως ένα περίπλοκο φαινόμενο που περιλαμβάνει πολλά συστατικά όπως η ταυτότητα του φύλου, το βιολογικό σεξ, οι ρόλοι και οι συμπεριφορές ενός ατόμου ανάλογα με το φύλο του. Η σεξουαλικότητα επηρεάζεται σημαντικά από την διανοητική, συναισθηματική, ψυχολογική, φυσική και κοινωνική κατάσταση του ατόμου. Το ζήτημα αυτό εκτείνεται πολύ πέρα από την σωματική επαφή. Είναι τόσο προσωπικό όσο και κοινωνικό φαινόμενο. Περιλαμβάνει θέματα όπως η εμπιστοσύνη, η οικειότητα, η αποδοχή, η κοινωνικότητα, τα σχέδια για την ανάπτυξη σχέσης με ένα σημαντικό άλλο

άτομο και την δημιουργία οικογένειας. Καθένα από τα στοιχεία της σεξουαλικότητας είναι σημαντικά και η επιτυχία ή η αποτυχία στις προκλήσεις που προκύπτουν κατά την σεξουαλική ανάπτυξη παίζουν βασικό ρόλο στην προσαρμογή στην ενήλικο ζωή.

Η αναπηρία προσθέτει έναν ακόμη επιβαρυντικό παράγοντα για την δύσκολη διαδικασία της σεξουαλικής ωρίμανσης. Τα άτομα με αναπηρίες σπανίως απεικονίζονται στα δημοφιλή ΜΜΕ ως σεξουαλικά όντα. Αυτό μας δίνει την εντύπωση ότι δεν πρέπει να περιλαμβάνονται στην καθημερινή πραγματικότητα των ρομαντικών σχέσεων, στην σεξουαλική ζωή και στην δημιουργία οικογένειας. Ανέκαθεν επικρατούσαν κάποιοι μύθοι για την σεξουαλικότητα των ατόμων με ειδικές ανάγκες. Έτσι είναι διαδεδομένη η άποψη ότι τα άτομα με ειδικές ανάγκες (ΑΜΕΑ) έχουν παιδική όψη και συμπεριφορά, είναι εξαρτημένα και έχουν ανάγκη προστασίας. Αυτός ο μύθος δημιουργεί την εντύπωση ότι τα ΑΜΕΑ δεν μπορούν να δημιουργήσουν μια σχέση που θα βασίζεται στην ισοτιμία των συντρόφων. Ο μύθος ότι είναι αιώνια παιδιά δημιουργεί την εσφαλμένη εντύπωση ότι τα άτομα αυτά είναι α-σεξουαλικά και ότι θέματα που αφορούν την προσωπική τους εικόνα δεν τους αφορούν.

Κυριαρχεί επομένως η άποψη ότι μια ανεπάρκεια σε έναν τομέα (νοητικό ή κινητικό) συνδυάζεται με ανεπάρκεια σε όλους τους άλλους τομείς όπως και στον τομέα της σεξουαλικότητας. Ένας τρίτος μύθος για τα ΑΜΕΑ είναι ότι έχουν αυξημένες και ανεξέλεγκτες σεξουαλικές ορμές που πολλές φορές τις εκφράζουν με τη βία. Αυτό οδηγεί πολλές φορές στην απόκρυψη πληροφοριών και στη στέρηση εκπαίδευσης για σεξουαλικά ζητήματα με την προσδοκία ότι αυτό θα περιορίσει τις παρεκτροπές. Τα αποτελέσματα ερευνών που μελέτησαν την βάση των μύθων αυτών κατέληξαν στο συμπέρασμα ότι η απομόνωση, ο διαχωρισμός των φύλων, η άγνοια και η έλλειψη σεξουαλικής διαπαιδαγώγησης που επιβάλλονται στα ΑΜΕΑ μπορούν να οδηγήσουν σε ανάρμοστη, ανεύθυνη και μπορεί εγκληματική σεξουαλική συμπεριφορά.

Σκοπός της παρούσας ανασκόπησης είναι να μελετήσει τις ειδικές ανάγκες που αντιμετωπίζουν οι έφηβοι με φυσική αναπηρία όσον αφορά την αναπτυσσόμενη σεξουαλικότητα τους. Ακόμη θα παρουσιαστούν τα υπάρχοντα δεδομένα στην σύγχρονη έρευνα για την εκπαίδευση, τις γνώσεις, τις απόψεις, τις προσδοκίες και τις εμπειρίες των εφήβων αυτών όσον αφορά τα σεξουαλικά ζητήματα. Επιπλέον θα γίνει αναφορά στην φυσιολογική σεξουαλική ανάπτυξη των εφήβων και στις επιπτώσεις που έχει η φυσική αναπηρία σε αυτήν. Ειδικά ζητήματα για την αναπηρία και την σεξουαλικότητα θα αναπτυχθούν. Τέλος θα αναζητηθούν οι τρόποι για την ομαλή ανάπτυξη και κοινωνικοποίηση των εφήβων αυτών και την διεκδίκηση των δικαιωμάτων και των αναγκών τους στα σεξουαλικά ζητήματα.

Για να κατανοήσουμε τα σεξουαλικά ζητήματα που αφορούν τα παιδιά και τους εφήβους με φυσικές αναπηρίες είναι σημαντικό να μελετήσουμε την ανάπτυξη των κοινωνικών δεξιοτήτων και της σεξουαλικότητας στα φυσιολογικά παιδιά. Η αναπτυξιακή αυτή διαδικασία είναι μακρόχρονη και μπορεί να διαφέρει σε διάρκεια από παιδί σε παιδί. Ο ρυθμός αυτός επιβραδύνεται τις περισσότερες φορές σε περιπτώσεις χρόνιων νοσημάτων και αναπηριών. Η σειρά όμως της εξέλιξης της αναπτυξιακής διαδικασίας είναι πάντα η ίδια σε όλες τις περιπτώσεις.

Ήδη από την βρεφική ηλικία ξεκινά η κοινωνικοποίηση με τις πρώτες ανθρώπινες σχέσεις να διαμορφώνονται. Η πρώτη σχέση είναι αυτή με τη μητέρα η οποία με την φροντίδα της θέτει τις βάσεις για υγιείς μελλοντικές σχέσεις. Οι θετικές εμπειρίες από αυτή την ηλικία καλλιεργούν το αίσθημα τις εμπιστοσύνης στο παιδί και τις προϋποθέσεις για την ομαλή

κοινωνικοποίηση και σεξουαλική ανάπτυξη. Η ύπαρξη μιας αναπηρίας μπορεί να σταθεί εμπόδιο στην εκδήλωση τρυφερότητας μέσω της αγκαλιάς και του χαδιού. Τα βρέφη με κινητικά προβλήματα συχνά υποβάλλονται σε χειρισμούς για την φροντίδα τους από την οικογένεια ή από το ιατρικό προσωπικό που πολύ απέχουν από το τρυφερό άγγιγμα. Αυτή η άβολη κατάσταση μπορεί να επηρεάσει την εικόνα του εαυτού και να ελαττώσει την εμπιστοσύνη στους άλλους, γεγονός που μπορεί να εμποδίσει την σωστή κοινωνική και σεξουαλική ανάπτυξη και να δυναμιτίσει τις απώτερες εμπειρίες και σχέσεις με τον εαυτό και τους γύρω.

Κατά την νηπιακή ηλικία το παιδί αρχίζει να αναγνωρίζει το φύλο του. Σε αυτό το στάδιο της σεξουαλικής ανάπτυξης το νήπιο αρχίζει να μαθαίνει τον ρόλο του ως αγόρι ή κορίτσι, μπορεί να ονομάσει διάφορα σημεία του σώματος του και αποκτά τον έλεγχο των σφιγκτήρων του. Μια φυσική αναπηρία μπορεί να δημιουργήσει μια διαταραγμένη αντίληψη για την ταυτότητα του φύλου και για τους ρόλους του κάθε φύλου. Μπορεί να παραβλέψει την αναγνώριση συγκεκριμένων ανατομικών περιοχών και να εμποδίσει ή να καθυστερήσει τον έλεγχο των σφιγκτήρων.

Κατά την διάρκεια της προσχολικής ηλικίας ενισχύεται η ταυτότητα του φύλου καθώς και οι ρόλοι που αυτή συνεπάγεται. Σε αυτή την ηλικία ξεκινά η συναναστροφή με τους συνομηλίκους μέσω του παιχνιδιού και ενθαρρύνεται η κοινωνική αλληλεπίδραση με άλλα πρόσωπα. Σε αυτή την ηλικία ξεκινά η λογική σκέψη και πολλά προβλήματα συμπεριφοράς στα επόμενα χρόνια έχουν την βάση τους σε κακές γονεϊκές τακτικές αυτής της περιόδου. Τα παιδιά με χρόνιες αναπηρικές καταστάσεις αντιμετωπίζουν δυσκολίες με την αλληλεπίδραση με τους συνομηλίκους τους και κινδυνεύουν από την από την κοινωνική απομόνωση.

Η σχολική ηλικία είναι το στάδιο εκείνο της ανάπτυξης κατά το οποίο τα παιδιά καλλιεργούν και βελτιώνουν τις κοινωνικές τους δεξιότητες. Είναι η ηλικία της στροφής από την ομφαλοσκόπηση στην εξερεύνηση του περιβάλλοντος κόσμου. Οι κυριότερες σχέσεις είναι αυτές με τους συνομηλίκους του ίδιου φύλου στους οποίους το παιδί αναζητά στήριξη, αλληλεπίδραση και πληροφόρηση. Στα σχολικά χρόνια τα παιδιά ανταλλάσσουν και συγκρίνουν απόψεις τόσο για άλλα θέματα όσο και για σεξουαλικά ζητήματα. Αυτό είναι το στάδιο κατά το οποίο η λογική σκέψη και η ικανότητα για μάθηση αυξάνουν κατά πολύ. Η σωματική αναπηρία και η υπερπροστασία από τους γονείς που συχνά αυτή συνεπάγεται, εμποδίζουν την κοινωνικοποίηση και την επικοινωνία με τους συνομηλίκους. Ο περιορισμός αυτός μπορεί να καθυστερήσει ή και να εμποδίσει την σωστή σεξουαλική ανάπτυξη των παιδιών αυτών.

Η πρώτη εφηβεία περιλαμβάνει τις ηλικίες από τα 11 έως και τα 13. Είναι το στάδιο εκείνο της ψυχολογικής ανάπτυξης κατά το οποίο ο έφηβος ασχολείται με το ταχέως μεταβαλλόμενο σώμα του. Στην ηλικία αυτή είναι πολύ σημαντική η εμφάνιση και σπανίως οι έφηβοι είναι ευχαριστημένοι με την εικόνα του εαυτού τους. Αυτή είναι η φάση κατά την οποία ξεκινά η συμβολική απομάκρυνση από το οικιακό περιβάλλον και η ανεξαρτητοποίηση. Ισχυρή είναι η επιρροή των συνομηλίκων με τους οποίους οι έφηβοι διαμορφώνουν και εδραιώνουν φιλίες, κυρίως με άτομα του ίδιου φύλου. Η σύγκριση με τους συνομηλίκους είναι συνεχής και οι έφηβοι δεν θέλουν να διαφέρουν από αυτούς. Τώρα είναι η εποχή της έναρξης της αφηρημένης σκέψης, της ενίσχυσης της λογικής σκέψης και του πολλαπλασιασμού της ικανότητας για μάθηση.

Ο έφηβος στο στάδιο αυτό ζει για το σήμερα και αδυνατεί να συλλάβει τις μελλοντικές επιπτώσεις που θα έχει μια ανεύθυνη και επιπόλαιη συμπεριφορά. Έχει μαγική σκέψη και

παρορμητικότητα και πιστεύει ότι θα παραμείνει αλώβητος από τον κίνδυνο. Καθώς προχωρά η προσαρμογή στις σωματικές αλλαγές της ήβης ο έφηβος ξεκινά να έχει περιέργεια για σεξουαλικά ζητήματα και μπορεί να αρχίσει να αυνανίζεται. Πιθανός είναι και ο ομοφυλοφιλικός πειραματισμός.

Μετά την πρώτη εφηβεία ακολουθεί η μέση εφηβεία (14-17 ετών). Η μέση εφηβεία χαρακτηρίζεται από την αναζήτηση και την απόκτηση της σεξουαλικής ταυτότητας και την συναναστροφή με τα άτομα του άλλου φύλου. Κατά την περίοδο αυτή ο έφηβος αποκτά μεγαλύτερη οικειότητα και άνεση με την σεξουαλικότητα του, εκφράζει τα αισθήματα του με κατάλληλο τρόπο και δέχεται πιο εύκολα το σεξουαλικό ενδιαφέρον των ατόμων του άλλου φύλου. Συχνά ξεκινά τις πρώτες του ετεροφυλοφιλικές ρομαντικές σχέσεις και σεξουαλικές εμπειρίες. Η ανάγκη για ανεξαρτητοποίηση είναι σαφώς μεγαλύτερη αν και δεν έχει επέλθει τελείως η αποκόλληση από το οικογενειακό περιβάλλον. Η έννοια της φιλίας είναι πολύ αναπτυγμένη και έντονη η αναζήτηση στήριξης και καθοδήγησης από τους συνομηλίκους. Η νοητική ικανότητα αυξάνεται κατά πολύ και είναι αυξημένη η τάση για φαντασιώσεις και για ταυτοποίηση με μη γονεϊκά πρότυπα ενηλίκων. Σε αυτή την ηλικία ενισχύεται ο αλτρουισμός.

Η όψιμη εφηβεία είναι το τελευταίο στάδιο πριν την ενηλικίωση. Είναι η εποχή της τέλειας ανεξαρτητοποίησης από τους γονείς και της διευθέτησης όλων των αναζητήσεων και της αναταραχής των προηγούμενων σταδίων. Σε αυτό το στάδιο ο έφηβος και ο νεαρός ενήλικος έχουν ολοκληρώσει την σωματική τους ανάπτυξη, έχουν αποδεχτεί την εικόνα του εαυτού τους και τον ρόλο ανάλογα με το φύλο τους. Μεγάλο χρόνο τους απορροφά η ακαδημαϊκή τους πορεία και η έναρξη της καριέρας τους. Σε αυτή την φάση διαμορφώνουν ώριμες σχέσεις με ένα σημαντικό άλλο πρόσωπο με το οποίο μοιράζονται όνειρα και προσδοκίες.

Η φυσική αναπηρία παρεμβαίνει στην φυσιολογική εξέλιξη των σταδίων της ήβης καθώς και στην ομαλή ψυχολογική ανάπτυξη του νέου στην εφηβεία. Η ήβη ξεκινά μεταξύ των ηλικιών 9 και 11 για τα φυσιολογικά κορίτσια και των 10 και 12 για τα φυσιολογικά αγόρια. Κατά την διάρκεια της πρώτης εφηβείας το μοντέλο της σεξουαλικής ωρίμανσης των παιδιών με κινητικές και νευρολογικές διαταραχές διαφέρει από αυτό των φυσιολογικών παιδιών. Έτσι στα παιδιά με εγκεφαλική παράλυση με μέση ή βαριά κινητική διαταραχή η ήβη ξεκινά νωρίτερα με την εμφάνιση των δευτερογενών χαρακτηριστικών του φύλου και τελειώνει αργότερα σε σχέση με τον γενικό πληθυσμό. Η εμμηναρχή στα κορίτσια με εγκεφαλική παράλυση ξεκινά αργότερα. Επιπλέον η πιο προχωρημένη σεξουαλική ωρίμανση συσχετίστηκε με περισσότερο σωματικό λίπος στα κορίτσια και με λιγότερο σωματικό λίπος στα αγόρια με εγκεφαλική παράλυση. (4) Για τα παιδιά με δισχιδή ράχη οι έρευνες δείχνουν πιο πρώιμη έναρξη της εμμήνου ρύσεως, περίπου στην ηλικία των 10,5 με 11,4 ετών σε σύγκριση με τον γενικό πληθυσμό των θηλέων (12,5). Επίσης η ανάπτυξη του στήθους εμφανίστηκε νωρίτερα. Στα αγόρια με δισχιδή ράχη η ήβη εμφανίζεται είτε νωρίτερα είτε στον ίδιο χρόνο με τα φυσιολογικά αγόρια. Επίσης νωρίτερα εμφανίζεται η ήβη στα παιδιά με υδροκέφαλο, μηνιγγομυελοκήλη και νευροϊνωμάτωση. Στα παιδιά με κάκωση σπονδυλικής στήλης εμφανίζεται αμηνόρροια για μικρό χρονικό διάστημα μετά την κάκωση η οποία αποκαθίσταται χωρίς να επηρεαστεί η γονιμότητα.

Μια πολύ σημαντική επίπτωση της φυσικής αναπηρίας είναι η διαμόρφωση κακής και διαστρεβλωμένης εικόνας για τον εαυτό και το σώμα. Όπως προαναφέρθηκε για τους εφήβους στην πρώτη και την μέση εφηβεία είναι αυξημένη η ενασχόληση με την εικόνα του όλο και μεταβαλλόμενου σώματος τους. Καθώς διαμορφώνονται τα δευτερεύοντα

χαρακτηριστικά του φύλου οι έφηβοι ανησυχούν για την επάρκεια του νέου τους σώματος. Η φυσική αναπηρία προσθέτει ένα επιπλέον βάρος στην δύσκολη αυτή διαδικασία καθώς ακόμη και μια μικρή απόκλιση από την φυσιολογική όψη φαντάζει τεράστια για τους εφήβους που δεν θέλουν να διαφέρουν. Έτσι οι έφηβοι με ειδικές ανάγκες παρουσιάζουν συχνά χαμηλή αυτοεκτίμηση, μη ικανοποιητική εικόνα σώματος και αμφιβολίες για την μελλοντική τους επάρκεια και αυτοεξυπηρέτηση καθώς και για την σεξουαλική τους ικανότητα και την δυνατότητα για αναπαραγωγή και δημιουργία οικογένειας. Στην σύγχρονη εποχή όπου η καλή εμφάνιση και η ελκυστικότητα, ειδικά για τις γυναίκες, θεωρούνται στοιχεία της σεξουαλικής επάρκειας είναι πολύ εύκολο μια δυσμορφία να οδηγεί σε αισθήματα κατωτερότητας και αναξιότητας. Προκύπτει κατά συνέπεια η ανάγκη για περισσότερες συναντήσεις με τους θεραπευτές για την ρύθμιση της θεραπευτικής αγωγής ή την ανεύρεση εναλλακτικής θεραπείας όταν τα φάρμακα προκαλούν αισθητικά προβλήματα. Οι ορθοπεδικές και κοσμητικές επεμβάσεις μπορούν να βελτιώσουν την εμφάνιση.

Η κοινωνικοποίηση και η συναναστροφή με τους συνομηλίκους αποτελούν σημαντικό κομμάτι της ζωής των εφήβων. Η αποδοχή από την ομάδα αποτελεί προϋπόθεση για την ομαλή σεξουαλική ανάπτυξη. Η μειονεκτικότητα ενός ατόμου σε έναν τομέα τον καθιστά εύκολη λεία για να δεχτεί την κριτική και την απόρριψη. Ειδικά στην εφηβική ηλικία αυτή η τακτική είναι κοινός τόπος καθώς οι έφηβοι ασκούν κριτική για να την αποφύγουν οι ίδιοι.
Οι διαταραχές της κινητικότητας συχνά έχουν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία σχέσης εξάρτησης με τους γονείς. Το γεγονός αυτό παρεμβαίνει και καθυστερεί την διαδικασία της χειραφέτησης των εφήβων αυτών. Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζουν λόγω της ασθένειας τους μπορεί να παρέμβουν στην σεξουαλική τους ανάπτυξη. Επιπλέον τα εμπόδια και οι εντάσεις κατά την διαδικασία της σεξουαλικής τους ωρίμανσης μπορούν να επιδεινώσουν το ίδιο το νόσημα. Ο έφηβος με ειδικές ανάγκες μπορεί να παλινδρομήσει σε πιο πρώιμα μοντέλα συμπεριφοράς λόγω της εξάρτησης από τους γονείς αλλά το ίδιο αυτό γεγονός μπορεί να του δημιουργήσει τεράστιο άγχος. Η άγνοια των ψυχολογικών επιπτώσεων της αναπηρίας στην σεξουαλική ανάπτυξη μπορεί να έχει ως αποτέλεσμά την κακή συμμόρφωση με τις ιατρικές οδηγίες. Στην όψιμη εφηβεία η έλλειψη προηγούμενων εμπειριών και η δυσκολία να εκμεταλλευτεί ο έφηβος όλες τις δυνατότητες για μόρφωση και εργασία λόγω του νοσήματος του, οδηγούν στην ανεπαρκή ανεξαρτητοποίηση του. Πολύ σημαντικό ρόλο στην σεξουαλική ανάπτυξη των εφήβων με ειδικές ανάγκες παίζουν οι γονείς που πολλές φορές ενισχύουν την άρνηση της έκφρασης της σεξουαλικότητας με τους φόβους τους και τις αμφιβολίες τους για την επάρκεια των παιδιών τους σε αυτό τον τομέα. Ακόμη συχνά στερούν τους νέους αυτούς από ιδιωτικές στιγμές στις οποίες θα μπορούσαν να αναπτύξουν σχέσεις και να εκφράσουν την σεξουαλικότητα τους.

Πολλές φορές οι καταστάσεις αυτές ή και φάρμακα που αυτές απαιτούν έχουν αρνητικές επιπτώσεις στην σεξουαλική ικανότητα και στην αισθητικότητα. Έτσι οι δυσλειτουργίες που εμφανίζονται περιλαμβάνουν την ξηρότητα του κόλπου, τη δυσπαρευνία και τις διαταραχές του οργασμού, της στύσης και της εκσπερμάτισης. Η φυσική αναπηρία μπορεί να εμποδίσει συγκεκριμένες θέσεις ερωτικής συνεύρεσης λόγω αδυναμίας, σπαστικότητας, έλλειψης ισορροπίας, πόνου στα γόνατα και τα ισχία, να προκαλέσει πρόβλημα με τη σεξουαλική διέγερση και τη λίμπιντο. Έτσι για παράδειγμα στα άτομα με εγκεφαλική παράλυση ο αυξημένος τόνος παρεμβαίνει στο αγκάλιασμα και την σωματική επαφή, προκαλεί δυσκολία στον συντονισμό των κινήσεων και ανεξέλεγκτες, επώδυνες μυϊκές συσπάσεις καθώς και σπασμό στους μύες του κόλπου γεγονός που επηρεάζει τον αυνανισμό και τη συνουσία. Τα άτομα με συγκεκριμένες νευρομυικές διαταραχές έχουν υποτονία η οποία εμποδίζει την έκφραση της σεξουαλικότητα τους. Η μηνιγγομυελοκήλη και τα τραύματα σπονδυλικής στήλης συνδυάζονται με μειωμένη αισθητικότητα τόσο

γενική όσο και στην γενετήσια περιοχή και σχετίζονται με νευρογενή κύστη και έντερο. Πολλές φορές η δυσλειτουργία δημιουργείται από ψυχολογικά αίτια όπως είναι η πίεση της απόδοσης. Ακόμη μπορεί να οφείλεται στην ελλιπή εκπαίδευση και σεξουαλική διαπαιδαγώγηση που έχουν τα άτομα αυτά για θέματα που αφορούν το δικό τους νόσημα μιας και τις περισσότερες φορές οι γνώσεις αυτές απευθύνονται σε φυσιολογικούς εφήβους.

Όπως προαναφέρθηκε λίγα είναι τα στοιχεία που προκύπτουν από την σύγχρονη έρευνα για την ανάπτυξη της σεξουαλικότητας των εφήβων με ειδικές ανάγκες. Από τις περιορισμένες αναφορές στην βιβλιογραφία (κατά κανόνα από τις ΗΠΑ), προκύπτουν στοιχεία για τις γνώσεις και την εκπαίδευση των παιδιών αυτών στα σεξουαλικά ζητήματα, για τις απόψεις και τις στάσεις τους πάνω στην αναπτυσσόμενη σεξουαλικότητα τους καθώς και τις ερωτικές τους εμπειρίες. Το γενικό συμπέρασμα που προκύπτει από τα δεδομένα αυτά είναι ότι, παρά την επικρατούσα άποψη, τα άτομα με ειδικές ανάγκες έχουν την ίδια ανάγκη και επιθυμία με τον υπόλοιπο πληθυσμό για συναισθηματική και σεξουαλική ολοκλήρωση, προσδοκούν να κάνουν οικογένεια και να μεγαλώσουν απογόνους.

Όπως είναι αναμενόμενο πολλές μελέτες απέδειξαν ότι οι νέοι με αναπηρίες έχουν λιγότερες γνώσεις από τους συνομηλίκους τους για την σεξουαλικότητα γενικά και για τις επιπτώσεις που έχει η νόσος τους στην σεξουαλική και αναπαραγωγική ικανότητα ειδικότερα. Συχνά τα παιδιά αυτά δεν ξέρουν που να αναζητήσουν τις γνώσεις αυτές και πολλές φορές δεν είναι σίγουρα αν θέλουν. Τα άτομα στα οποία απευθύνονται για την αναζήτηση πληροφοριών είναι οι γονείς, οι δάσκαλοι, οι γιατροί τους και οι συνομήλικοι. Σε γενικές γραμμές οι γνώσεις τους για την εγκυμοσύνη, την αντισύλληψη και τα σεξουαλικώς μεταδιδόμενα νοσήματα δεν διαφέρουν σημαντικά από αυτές των συνομηλίκων τους, με μόνη ίσως εξαίρεση τα παιδιά με σοβαρή αναπηρία. Η έλλειψη της εκπαίδευσης τους έγκειται στην απουσία προγραμμάτων που να απευθύνονται στις δικές τους ιδιαίτερες ανάγκες και ανησυχίες δεδομένου του γεγονότος ότι υπάρχουν ελάχιστοι ειδικοί που να μπορούν και να θέλουν να απαντήσουν στο αίτημα αυτό. Με τον τρόπο αυτό ενισχύεται ο μύθος ότι οι νέοι αυτοί είναι α-σεξουαλικοί. Παρά την έλλειψη συγκεκριμένων προγραμμάτων οι νέοι αυτοί εκφράζουν την ανάγκη πληροφόρησης για την ανατομία και την φυσιολογία, για τα συγκεκριμένα προβλήματα της δικής τους αναπηρίας, για τα συναισθήματα που σχετίζονται με την σεξουαλικότητα, για την ικανότητα δημιουργίας οικογένειας και για την πιθανότητα να μεταφέρουν το νόσημα στους απογόνους τους.

Όπως προαναφέρθηκε οι γονείς και η κοινωνία θεωρούν ότι οι νέοι με κινητικές αναπηρίες είναι α-σεξουαλικά όντα που είτε δεν μπορούν να πάρουν μέρος σε σεξουαλική δραστηριότητα είτε δεν ενδιαφέρονται για αυτό. Παρά την διαδεδομένη αυτή άποψη οι νέοι αυτοί θεωρούν ότι έχουν θέση στην δημιουργία ρομαντικών και ερωτικών σχέσεων. Παρά το γεγονός ότι πολλές φορές νιώθουν λιγότερο δημοφιλείς και ελκυστικοί στους συνομηλίκους τους οι περισσότεροι από αυτούς πιστεύουν ότι θα μπορέσουν να δημιουργήσουν και να διατηρήσουν μια σχέση κάποια στιγμή στη ζωή τους. Όταν η αναπηρία είναι μικρή η επίπτωση στην δημοτικότητα και την αυτοπεποίθηση είναι μικρή. Πολλές φορές είναι διατεθειμένοι να προσαρμοστούν ώστε να καλύψουν τις σεξουαλικές τους ανάγκες. Ανάλογα με την διαταραχή και τα σεξουαλικά τους ενδιαφέροντα μπορεί να εκφραστούν σεξουαλικά με ποικίλους τρόπους.

Παλαιότερες έρευνες για την συμμετοχή των εφήβων με ειδικές ανάγκες σε σεξουαλική δραστηριότητα απέδειξαν ότι οι νέοι αυτοί έχουν λιγότερες στενές σχέσεις και εμπειρίες. Νεότερες έρευνες από δεδομένα του εξωτερικού τείνουν να απορρίψουν την άποψη αυτή

αφού αποδεικνύουν ότι οι έφηβοι αυτοί, παρά την μεγαλύτερη κοινωνική τους απομόνωση, ξεκινούν την σεξουαλική τους ζωή στον ίδιο χρόνο και είναι τουλάχιστον τόσο δραστήριοι ερωτικά όσο και οι συνομήλικοι τους. Το γεγονός αυτό ίσως οφείλεται στην μεγάλη τους ανάγκη να αποδείξουν ότι είναι φυσιολογικοί ή στην πραγματικότητα ότι ψυχικά είναι φυσιολογικοί και έχουν τις ίδιες ανάγκες με τους συνομηλίκους τους. Τα περισσότερα από αυτά τα δεδομένα απευθύνονται σε άτομα με υψηλή λειτουργικότητα. Επίσης οι έρευνες δείχνουν ότι τα ποσοστά της ομοφυλοφιλίας είναι ίδια τόσο στους φυσιολογικούς όσο και στους κινητικά ανάπηρους εφήβους.

Η γονιμότητα των έφηβων αυτών σπανίως επηρεάζεται από το νόσημα τους. Αυτό ισχύει περισσότερο για τις γυναίκες παρά για τους άντρες που πολλές φορές έχουν πρόβλημα σεξουαλικής ικανότητας. Η εγκυμοσύνη ανάμεσα στις έφηβες με χρόνια νοσήματα είναι αρκετά συχνό φαινόμενο. Αυτό μπορεί να μεταφραστεί ως μια υποσυνείδητη προσπάθεια αυτών των κοριτσιών να αποδείξουν ότι κατά πολλές έννοιες είναι φυσιολογικές. Επιπλέον μπορεί να σχετίζεται με το γεγονός ότι οι έφηβοι αυτοί λαμβάνουν περιορισμένες πληροφορίες για την αντισύλληψη και ειδικά για την μέθοδο εκείνη της αντισύλληψης που είναι η κατάλληλη για τη δυσλειτουργία τους. Η εύρεση όμως των ειδικών που επιθυμούν ή έχουν την ικανότητα να παρακολουθήσουν τις δύσκολες αυτές εγκυμοσύνες αυτές είναι επίπονη. Σε γενικές γραμμές τα ποσοστά των γυναικών με φυσικές αναπηρίες που αποκτούν παιδιά είναι λίγο χαμηλότερα σε σχέση με τον γενικό πληθυσμό των γυναικών. Οι γυναίκες αυτές μπορεί να αντιμετωπίσουν την προκατάληψη πολλών μη σκεπτόμενων ανθρώπων που σοκάρονται από το γεγονός αυτό. Επιπλέον τα σεξουαλικώς μεταδιδόμενα νοσήματα εμφανίζονται το ίδιο συχνά ή και συχνότερα στα άτομα με ειδικές ανάγκες.

Ένα πολύ σημαντικό ζήτημα είναι αυτό της σεξουαλικής κακοποίησης. Οι έφηβοι με αυτές τις καταστάσεις δεν είναι άνοσοι αυτού του κακού. Σε αντίθεση είναι περισσότερο ευάλωτοι στην κακοποίηση και την εκμετάλλευση. Ειδικά τα κορίτσια με κινητικές δυσλειτουργίες έχουν μεγαλύτερη πιθανότητα να βιώσουν σεξουαλική κακοποίηση σε σχέση με τα συνομήλικά τους. Το γεγονός αυτό είναι πιο συχνό σε ιδρύματα που φιλοξενούν τα άτομα αυτά. Δεδομένου του μύθου που επικρατεί ότι τα άτομα με ειδικές ανάγκες είναι α-σεξουαλικά συχνά επικρατεί η αντίληψη ότι η σεξουαλική επίθεση δεν θα είναι τόσο επώδυνη για αυτά όσο στον υπόλοιπο κόσμο. Ομάδες υποστήριξης είναι απαραίτητες. Ένα από τα αποτελέσματα της σεξουαλικής κακοποίησης είναι τα υψηλά ποσοστά σεξουαλικών παραπτωμάτων σε άτομα που έχουν υποστεί τα ίδια κακοποίηση. Για τα αγόρια με κινητικά προβλήματα έχει βρεθεί μεγαλύτερη πιθανότητα να ασκήσουν σεξουαλική βία σε σχέση με τον γενικό πληθυσμό.

Για τη διαχείριση των θεμάτων της σεξουαλικότητας στα άτομα με ειδικές ανάγκες απαραίτητη είναι η σωστή εκπαίδευση τόσο των ίδιων όσο και των γονέων τους, των δασκάλων και των θεραπευτών τους. Η εκπαίδευση θα πρέπει να περιλαμβάνει θέματα για την ανθρώπινη ανατομία και αναπαραγωγή, για την σεξουαλική επαφή, για την αυτοϊκανοποίηση και τη χρήση σεξουαλικών βοηθημάτων, για την εγκυμοσύνη και την αντισύλληψη, για την οικογενειακή ζωή και την ανατροφή παιδιών, για τις σεξουαλικές προτιμήσεις, την κακοποίηση και τα σεξουαλικώς μεταδιδόμενα νοσήματα. Η εκπαίδευση αυτή θα πρέπει να απευθύνεται και στις ιδιαίτερες διαταραχές που προκαλεί το κάθε νόσημα και να παρέχεται από το σχολείο αλλά και από τους θεραπευτές. Το κυριότερο που αναζητούν οι έφηβοι αυτοί δεν είναι να βρουν κάποιον ειδικό στο ζήτημα, αφού ο ειδικός δεν υπάρχει, αλλά να υπάρχει κάποιος που να θέλει να τους ακούσει και να τους βοηθήσει. Κάποιος που θα λάβει τις ανησυχίες και τα προβλήματα τους στα σοβαρά.

Μια άλλη δυνατότητα που θα πρέπει να παρέχεται είναι η συμμετοχή σε συζητήσεις για σεξουαλικά ζητήματα όπου θα θέτουν τις απόψεις τους και άτομα χωρίς κινητικά προβλήματα. Με αυτό τον τρόπο τα ΑΜΕΑ θα αντιληφθούν ότι προβλήματα με την σεξουαλικότητα τους έχουν όλοι. Επίσης πρέπει να διδάσκονται στα άτομα αυτά βασικές κοινωνικές δεξιότητες. Αυτό καθίσταται αναγκαίο καθώς τα παιδιά αυτά αντιμετωπίζουν την κοινωνική απομόνωση λόγω της απόρριψης από τους συνομηλίκους και της υπερπροστασίας των γονέων που δεν τους επιτρέπουν ιδιωτικές στιγμές. Πολύ βασική ικανότητα είναι και αυτή της λήψης αποφάσεων τόσο για κοινωνικά θέματα όσο και για θέματα υγείας και σεξουαλικότητας. Επιπλέον, οι έφηβοι αυτοί θα πρέπει να διδαχθούν την διαφορά του φιλικού από το σεξουαλικό άγγιγμα, ώστε να μπορούν να πουν όχι σε μια ανεπιθύμητη σεξουαλική κίνηση.

Για τα κορίτσια θα πρέπει να δίδεται η δυνατότητα για περιοδικό γυναικολογικό έλεγχο από κάποιον ειδικό γυναικολόγο που θα γνωρίζει τις ειδικές θέσεις για την εξέταση τους. Ο ειδικός αυτός πρέπει να λαμβάνει πλήρες γυναικολογικό ιστορικό για τον καταμήνιο κύκλο, τις πιθανές διαταραχές, τις εγκυμοσύνες και την αντισύλληψη. Επίσης πρέπει να γίνεται περιοδικός έλεγχος για σεξουαλικώς μεταδιδόμενα νοσήματα. Οι ειδικοί αυτοί θα πρέπει να γνωρίζουν όλες τις εναλλακτικές μορφές σεξουαλικής έκφρασης, εκτός από την κλασική συνουσία, με τις οποίες θα μπορούν να εκφράσουν τη φυσιολογική σεξουαλικότητα τους τα ΑΜΕΑ. Επιπλέον θα πρέπει να πληροφορούν τους νέους για τις βοηθητικές τεχνολογίες και τη δυνατότητα της εύρεσης ενός προσωπικού βοηθού, ενός ατόμου δηλαδή που θα τους βοηθά στην προσωπική και σεξουαλική τους ζωή. Τα όρια βεβαίως στη συγκεκριμένη περίπτωση είναι ασαφή καθώς τίθενται ηθικά ζητήματα και οι αρμοδιότητες αυτού του ατόμου πολλές φορές είναι ακαθόριστες.

Οι ειδικοί της υγείας, οι δάσκαλοι, οι γονείς και η κοινωνία γενικά έχουν ομαδικά την υποχρέωση να αντιμετωπίζουν τους εφήβους με κινητικά προβλήματα ολιστικά αναγνωρίζοντας τους το δικαίωμα να έχουν σεξουαλικές ανάγκες και επιθυμίες. Οι ανησυχίες τους δεν θα πρέπει να απευθύνονται μόνο στους ειδικούς μιας και ειδικοί απλά δεν υπάρχουν. Δεν είναι αναγκαίο να απαντηθούν όλα τους τα ερωτήματα αφού άλλωστε δεν αναζητούν αυτό. Από μας περιμένουν να αναγνωρίσουμε ότι αυτό που έχουμε κοινό είναι η ανθρώπινη μας υπόσταση και κατά συνέπεια η σεξουαλικότητα μας γεγονός που είναι πιο σημαντικό από τις διαφορές μας. Οι έφηβοι με κινητική αναπηρία πρέπει να προγραμματίσουν την σεξουαλική τους δραστηριότητα με ρεαλιστικό τρόπο, μπορεί να χρειαστεί να προσαρμοστούν και να μάθουν από τα λάθη τους. Η εκπαίδευση θα πρέπει να απευθύνεται τόσο στα άτομα αυτά όσο και στην κοινωνία δεδομένου του γεγονότος ότι πολλές φορές η στάσεις και οι απόψεις της κοινωνίας αποτελούν μεγαλύτερο εμπόδιο για την σεξουαλική τους ανάπτυξη από αυτή καθεαυτή την αναπηρία.

Βιβλιογραφία

Berman, H. *et al.* 1999, Sexuality and the adolescent with a physical disability, *Issues in Comprehensive Paediatric Nursing,* 22, 183-196.

Eagle, S. 1999, Facilitated Sex and the Concept of Sexual Need: disabled students and their personal assistants», Disability & Society, 14(3), 309±323.

Greydanus, D.E., Rimsza, M.E., Newhouse, P.A. 2002, Adolescent sexuality and disability, *Adolesc Med*, 13(2), 223-247.

Mantsun Cheng, M. *et al.* 2002, Sexual behaviors of with physically disabled adolescents, *Journal of Adolescent Health*, 31, 48-58.

Neufeld, J.A, Klingbeil, F., Bryen, D.N., Silverman, B, Thomas, A. 2002, Adolescent sexuality and disability*, Phys Med Rehabil Clin N Am*. Nov; 13(4), 857-873.

Stevens, S.E. *et al.* 1996, Adolescents with physical disabilities: Some psychosocial aspects of health, *Journal of Adolescent Health*, 19, 157-164.
Suris, J.C. *et al*. 1996, Sexual behavior of adolescents with chronic disease and disability, *Journal of Adolescent Health*, 19, 124-131.
Worley, G., Houlihan, C.M., Herman-Giddens, M.E., O'Donnell, M.E., Conaway, M., Stallings, V.A., Chumlea, W.C., Henderson, R.C., Fung, E.B., Rosenbaum, P.L., Samson-Fang, L., Liptak, G.S., Calvert, R.E., Stevenson, R.D. 2002, Secondary sexual characteristics in children with cerebral palsy and moderate to severe motor impairment: a cross-sectional survey, *Pediatrics*, 110(5), 897-902.

Ιστορία

Αναγέννηση και Μεταρρύθμιση: Η συμβολή τους στην κατάλυση των πεποιθήσεων και αξιών που κυριαρχούσαν τον Μεσαίωνα

Λέξεις κλειδιά: αναγέννηση, ανακαλύψεις, μεσαίωνας, μεταρρύθμιση, ουμανισμός

Παναγιώτης Βουλιάκης, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Abstract

Phenomenon that evolved throughout Europe, Renaissance has its roots in the first Florentine humanism. Classical studies, which return through an autonomous and popular approach, make it possible -through critical analysis of the world in the way indicated by ancient teachers, to confirm man and his potential for free action and intellect. The Renaissance is the liberation from the strict theological doctrines of the Middle Ages in all fields of action and intellect. Renaissance is basically naturalistic in philosophical context, a study of man and the world, without resorting to Metaphysics. Man is the center of existence and fundamental size -a measure of comparison for everything. He is the chosen one, the primary one. It reflects the ultimate harmony that connects the macrocosm with the microcosm.

Πρόλογος

Ο Αλέξανδρος ο Αφροδισιεύς δίδαξε περιπατητική φιλοσοφία στην Αθήνα (198-21), στα χρόνια της αυτοκρατορίας του Σεπτιμίου Σεβήρου. Ερμηνεύει την αριστοτελική φιλοσοφία με τρόπο φυσιοκρατικό: τα ατομικά όντα έχουν οντολογική προτεραιότητα έναντι των καθολικών, δηλαδή των αφηρημένων ιδεών. Υποστηρίζει ότι υπάρχουν τρία είδη νου: ο φυσικός, ο επίκτητος και ο ποιητικός. Μόνο ο ποιητικός νους -όστις υπεισέρχεται εις τον άνθρωπον έξωθι- είναι αθάνατος, ενώ η ατομική ψυχή αποθνήσκει. Οι τελευταίοι αιώνες της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας φέρνουν στο φως ένα «νέο» τύπο φιλοσοφίας. Ο σκεπτικισμός του Σέξτου Εμπειρικού αντικρούει τη λογική, τη φυσική και την ηθική των δογματικών θεωριών. Θέτει αντιμέτωπα τα δεδομένα των αισθήσεων και τις θεωρητικές υποθέσεις υποστηρίζοντας ότι είναι ισοδύναμα, για να καταλήξει στην άρνηση κάθε κρίσης και στην απόλυτη αταραξία. Σε εκείνη την εποχή ο ρωμαϊκός κόσμος είχε βυθισθεί στις ανατολικές δεισιδαιμονίες. Ο αισθητός κόσμος, σε αντίθεση με όσα είχαν υποστηρίξει Στωικοί και Επικούρειοι, εθεωρείτο τόπος εχθρικών προς την ψυχή δυνάμεων. Εναντίον αυτών των δυνάμεων που περιέβαλλαν τον άνθρωπο έπρεπε να βρεθεί μια δύναμη περισσότερο ισχυρή, που την αναζητούσαν σε υλικές διαδικασίες, σε μυστηριώδεις μυσταγωγίες και τελετουργίες.

Τότε ακριβώς, ως τελευταία αναλαμπή ελληνικής σοφίας εμφανίζεται ο νεοπλατωνισμός για να θέσει τάξη σε «άφρονα» κόσμο. Με τον Πλωτίνο (203-270), εμφανίζεται μια περίπλοκη μεταφυσική, πηγή κάθε μεσαιωνικής (και σύγχρονης[1]) μεταφυσικής. Η κεντρική ιδέα είναι ότι η ψυχή δεν μπορεί να απελευθερωθεί αν δεν γνωρίσει την καταγωγή της. Η απελευθέρωσή της είναι η ίδια η γνώση: νοσταλγία της αιωνιότητας, όπου η ψυχή αναπαυόταν πριν δεσμευτεί από τον τροχό του μέλλοντος. Επιθυμία ενώσεως με όλα τα όντα και ζωηρό αίσθημα της εχθρότητας απέναντι σε ότι διαιρεί, χωρίζει, διασκορπίζει.

[1] Η μεταφυσική της εκπομπής είναι το πρότυπο κάθε μεταφυσικής που ασχολείται με την θεμελιώδη αρχή των πραγμάτων, μέχρι τον Σπινόζα και τον Μπερξόν.

Σπάνια (και συγκεχυμένη) εμπειρία μιας μυστικιστικής κατάστασης μέσα στην οποία η ψυχή, έχοντας χάσει κάθε συνείδηση των πραγμάτων και κάθε συνείδηση εαυτής, ενώνεται με το Εν ή το Αγαθόν, όπου το παν συγχωνεύεται.

Ο χριστιανισμός προσκομίζει μια νέα θεωρία για το ανθρώπινο πεπρωμένο η οποία στηριζόμενη στην Αποκάλυψη παραμένει εκτός φιλοσοφίας. Όταν ο χριστιανισμός διαδόθηκε στην Ευρώπη, τα μόνα κέντρα πνευματικής καλλιέργειας που υπήρχαν μετά από τις βαρβαρικές «επιδρομές» ήταν τα μοναστήρια και στη συνέχεια τα εξαρτώμενα από την εκκλησία πανεπιστήμια. Έγινε τότε αισθητή η ανάγκη της φιλοσοφίας, έστω και μόνο για τη διατύπωση των *εξ αποκαλύψεως* δογμάτων. Η ενσωμάτωση της φιλοσοφίας στον χριστιανισμό έγινε με δυο τρόπους: με όλα όσα οι Πατέρες της Εκκλησίας[2] εισήγαγαν στη σκέψη και τα έργα τους από τον στωικισμό και τον πλατωνισμό και παράλληλα, με την ανάγκη να δοθούν κανόνες στη συζήτηση. Το πάθος της πνευματικότητας και το πάθος της διαλεκτικής είναι τα δυο ουσιώδη χαρακτηριστικά της μεσαιωνικής σκέψης.

Στον μεσαίωνα λοιπόν, οι μοναστικές και επισκοπικές σχολές[3] διαφυλάσσουν την επιστήμη και παρέχουν εκπαίδευση, δίχως να διαχωρίζουν τη φιλοσοφία από τις υπόλοιπες επιστήμες (και μάλιστα από τη θεολογία). Ο σχολαστικισμός -περισσότερο λογική εμβάθυνση και συστηματοποίηση με τη βοήθεια φιλοσοφικών εννοιών των *εξ αποκαλύψεως* αληθειών και λιγότερο μια διδασκαλία- είχε αρχικά σκοπό τη λογική ανάλυση της γλώσσας. Έφθασε όμως να θέσει το ερώτημα, ποια είναι η αξία των κοινών γνωρισμάτων, δηλαδή των ειδών και των γενών τα οποία εκφράζονται από γενικά ή κοινά ονόματα. Τα ονόματα αυτά αντιστοιχούν σε πραγματικότητες διαφορετικές από τα επί μέρους πράγματα ή υποδηλώνουν αφηρημένες έννοιες;

Για τους πραγματιστές –οπαδούς της οντολογικής σχολαστικής- τα κοινά γνωρίσματα είναι οι αληθείς πραγματικότητες, υφιστάμενες προ των πραγμάτων.[4] Για τους νομιναλιστές –οπαδούς της ονοματολογικής σχολαστικής- δεν υπάρχουν παρά μόνο μετά τα πράγματα.[5] Για τους οπαδούς του Αβελάρδου[6] εν τέλει, υπάρχουν σε κάθε πράγμα (*εις καθ' έκαστον πράγμα*). Ο ανταγωνισμός αυτών των τριών τάσεων συναντάται και στις τρεις περιόδους του σχολαστικισμού:

Η περίοδος των πρώτων σχολαστικών (θ΄-ιβ΄ αιώνας), χαρακτηρίζεται από την επίδραση της διδασκαλίας του Αυγουστίνου (354-430) και από την εισχώρηση της αριστοτελικής σκέψης στην καθολική εκπαίδευση. Οι σχολές που «άνοιξε» ο Καρλομάγνος γίνονται εστίες της νέας σχολαστικής. Οι συγγραφείς που συμβάλλουν στην πρόοδο της σχολαστικής είναι ο Αλκουΐνος, ο Ραβάνος Μαύρος, ο Σκώτος Εριγένης, ο άγιος Ανσέλμος (1033-1109, που η μέθοδός του επηρεάζει ολόκληρο τον ιβ΄αιώνα), ο Αβελάρδος και ο άγιος Βερνάρδος (περισσότερο μυστικός παρά φιλόσοφος).

---

[2] Οι περισσότεροι Πατέρες είχαν μεγάλη, εκτός της θρησκευτικής, καλλιέργεια.

[3] *Scolae.*

[4] *Realismus*, μεταφυσική πραγματικότητα της έννοιας (*conceptus*): οι καθολικές έννοιες, έχουν πραγματική υπόσταση.

[5] Κάθε καθολική ή αφηρημένη έννοια δεν είναι παρά μια λέξη, που δεν ανταποκρίνεται σε πραγματική υπόσταση. Σαν δοξασία ο νομιναλισμός υπάρχει από την αρχαία εποχή. Ο Αντισθένης αντέκρουσε την πλατωνική φιλοσοφία των ιδεών με το επιχείρημα ότι «*ορατός είναι μεν ο ίππος, αόρατος δε η ιδέα η παριστώσα αυτόν*.» Νομιναλιστές ήταν επίσης οι στωικοί και οι επικούρειοι. Ο Ροσελέν (τέλος του ια΄ αιώνα) είχε την τόλμη να τον εφαρμόσει στη θεολογία, να θέσει υπό συζήτηση το δόγμα της Αγίας Τριάδας και να ταχθεί υπερ του τριθεϊσμού.

[6] Ο Αβελάρδος (1079-1142) εμφανίζεται επίσης πρόδρομος της Αναγέννησης, με την ατομιστική και ανθρωπιστική ηθική του.

Τον ιγ΄ αιώνα,[7] η αρχαία φιλοσοφία επιστρέφει διαποτισμένη από χριστιανικό πνεύμα. Η αριστοτελική φιλοσοφία προσαρμόζεται στην έκθεση του δόγματος. Τον σημαντικότερο ρόλο στην εισαγωγή του έργου και των ιδεών του Αριστοτέλη στην Ευρώπη, έπαιξε η αραβική επίδραση. Η ιουδαϊκή φιλοσοφία, που είχε επηρεασθεί από την αραβική σκέψη, υπήρξε ένας από τους συντελεστές διάδοσης της αριστοτελικής σκέψης στη μεσαιωνική θεολογία. Ο Αριστοτέλης αποτελούσε τότε τη μοναδική αυθεντία –τον θεωρούσαν πρόδρομο του Χριστού.

Όμως οι διδασκαλίες του Αβερρόη και του Αβικέννα[8] απειλούν την «καθαρότητα» της πίστεως. Μεγάλοι χριστιανοί φιλόσοφοι αποκαθιστούν την ισορροπία και μεταξύ τους διακρίνονται δυο δομινικανοί: ο Αλβέρτος ο Μέγας (1193-1280) και ο άγιος Θωμάς ο Ακινάτης (1224-1274), που οι «Συνόψεις» του επιβάλλονται στις σχολές, για τη σαφήνειά τους, την εσωτερική συνοχή, το βάθος τους σε τέτοιο σημείο ώστε ο θωμισμός να εμφανίζεται σαν σύνθεση των σχολαστικών διδασκαλιών. Με τη σειρά της η κατάχρηση της διαλεκτικής[9] και των -δίχως περιεχόμενο- αφαιρέσεων ώθησε ορισμένα πνεύματα στον μυστικισμό και άλλα στη μελέτη των επιστημών της φύσης. Εμφανίζεται ο νομιναλισμός,[10] που καλλιεργεί –έναντι του λογικού και της πίστης- μιαν αυξανόμενη δυσπιστία. Στην Αναγέννηση κανείς πλέον δεν φαίνεται να έχει σε υπόληψη τον σχολαστικισμό.[11]

Ο Vasari[12] χρησιμοποιεί πρώτος τη λέξη «Αναγέννηση». Η ονομασία αυτή προσδιορίζει την εποχή ανάμεσα στα τέλη του 14ου αιώνα (trecento) και το δεύτερο μισό του 1600. Εποχή που χαρακτηρίζεται από την εκ νέου ακμή των επιστημών, της παιδείας και των τεχνών. Ο Jacob Burckhardt εισήγαγε τον όρο στη νεότερη ιστοριογραφία.[13]

Το ιταλικό «χημείο»

Φαινόμενο που εξελίσσεται σε ολόκληρη την Ευρώπη, η Αναγέννηση έχει τις ρίζες της στον πρώτο φλωρεντινό ουμανισμό. Οι κλασικές σπουδές που επιστρέφουν μέσα από μια προσέγγιση αυτόνομη και λαϊκή,[14] καθιστούν εφικτή –μέσω της κριτικής ανάλυσης του κόσμου με τον τρόπο που υποδεικνύουν οι αρχαίοι[15] διδάσκαλοι- την επιβεβαίωση του ανθρώπου και των δυνατοτήτων του για ελεύθερη δράση και διανόηση.

Η Αναγέννηση είναι η απελευθέρωση από τα άτεγκτα θεολογικά δόγματα του Μεσαίωνα σε όλα τα πεδία δράσης και διανόησης. Για τη φιλοσοφία, η Αναγέννηση είναι βασικά φυσιοκρατική.[16] Σπουδή του ανθρώπου και του κόσμου δίχως προσφυγή στη Μεταφυσική. Ο άνθρωπος είναι κέντρο της ύπαρξης[17] και θεμελιώδες μέγεθος –μέτρο σύγκρισης για τα

---

[7] Ο χρυσός αιώνας της σχολαστικής σκέψης.

[8] Και οι δυο Άραβες φιλόσοφοι θεωρούνται πρόδρομοι της Αναγέννησης.

[9] Η παρακμή του σχολαστικισμού (ιδ΄-ις΄ αιώνας).

[10] Η διαμάχη ανάμεσα στον νομιναλισμό και τον ρεαλισμό, έλαβε στους νεώτερους χρόνους εντελώς νέα μορφή. Εξελίχθηκε σε διαμάχη ανάμεσα σε εμπειριοκρατία και νοησιαρχία. Η εμπειριοκρατική αντίληψη του Χιουμ αντιπαρατίθεται στην νοησιαρχία του Καντ.

[11] Από το τέλος όμως του ιθ΄ αιώνα ακμάζει ένας νεοθωμισμός, ο οποίος συνέβαλε στην αναγέννηση της χριστιανικής φιλοσοφίας.

[12] Γεώργιος Βαζάρι: *Βίοι των εξόχων ζωγράφων, γλυπτών και διδασκάλων*, 1550. Υποστηρίζει ότι με τον Cimabue (1272-1301) και τον Giotto (1301-1337) διαφαίνεται το τέλος της παρακμής στην τέχνη.

[13] Η εικόνα που έχουμε σήμερα για τον Αναγεννησιακό άνθρωπο είναι δημιουργία (μερικοί αντιτείνουν φαντασίωση) της γόνιμης ευφυΐας του Burckhardt.

[14] Κοσμική, εκτός κλήρου, εξω-εκκλησιαστική.

[15] Στα ιταλικά κείμενα του 15ου και 16ου αιώνα η αναφορά στους αρχαίους (*antichi*) παραπέμπει συνήθως στους αρχαίους Ρωμαίους και όχι στους αρχαίους Έλληνες.

[16] Νατουραλισμός.

[17] Όπως νωρίτερα, στη βυζαντινή και στην ελληνική κλασική αρχαιότητα.

πάντα. Είναι ο εκλεκτός, ο πρωταίτιος. Πάνω του αντικατοπτρίζεται η απώτερη αρμονία που συνδέει τον μακρόκοσμο με τον μικρόκοσμο.[18]

Ο Nikolaus Cusanus[19], ο Marsilio Ficino[20], ο Giovanni Pico della Mirandola[21], και ο Giordano Bruno «ξαναδιαβάζουν» τον Πλάτωνα και –ο καθένας με τον τρόπο του- δημιουργούν τις συνθήκες εκείνες που θα θέσουν τον άνθρωπο αντιμέτωπο με τις δυνατότητες του για γνώση.[22] Για τον χριστιανικό νεοπλατωνισμό, οι ουσιώδεις αλήθειες είναι έμφυτες στο ανθρώπινο πνεύμα. Βρίσκονται κρυμμένες στους σοφούς όλων των λαών. Έτσι η νεοπλατωνική θεολογία ενέχει την ελπίδα του προσηλυτισμού όλων των «απίστων» εφόσον αυτοί κατανοήσουν το μήνυμα της δικής τους θρησκείας. Παράλληλα, γίνεται προφανές ότι ο χριστιανισμός οφείλει να γίνει παγκόσμιος, να στραφεί προς εαυτόν και να απαρνηθεί ορισμένες παραδόσεις που τον σκιάζουν.

Στη φιλοσοφία των Στωικών, ο Alberti, ο Salutati[23] και ο Vergerio[24][24] ανακαλύπτουν ξανά τις αξίες της ανεξαρτησίας και της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Ο Lorenzo Valla[25], στον δρόμο που υπέδειξε ο Επίκουρος, διεκδικεί τον τερματισμό του κυριαρχίας της αυθεντίας. Ο Pietro Pomponazzi,[26] οπαδός του Αριστοτέλη, τον ερμηνεύει με τρόπο τόσο λαϊκό που φθάνει να αρνείται την αθανασία της ψυχής, προτείνοντας μια Ηθική αποδεσμευμένη από κάθε θεολογική θεώρηση. Ο Μακιαβέλι[27] υποστηρίζει τον διαχωρισμό ήθους και πολιτικής. Ο Bernandino Telesio[28][28] αποβάλλει την Μεταφυσική από την Επιστήμη της Φύσης.

Ο Tommaso Campanella[29], κληρονόμος των ιδεών της Αναγέννησης, τολμά να προτείνει μια θρησκεία της φύσης και μια «πρωτο-κομμουνιστική» ουτοπία. Όμως η Αναγέννηση είναι πάνω απ' όλα η «*εποχή της γέννησης της σύγχρονης επιστήμης, δηλαδή της ορθολογιστικής και συστηματικής μελέτης του Σύμπαντος, της φύσης και του ανθρώπινου σώματος, η οποία και συνοδεύθηκε από ένα είδος τεχνολογικής επανάστασης*».[30]

Πραγματοποιείται μια ανάλογη απελευθέρωση από τα δεσμά της μεσαιωνικής Μεταφυσικής και δημιουργούνται οι βάσεις για την εξέλιξη της μαθηματικής -πειραματικής μεθόδου. Ο Leonardo είναι ο επιφανέστερος εκπρόσωπος μιας νέας κατηγορίας επιστημόνων-μηχανικών.[31] Είναι το πιο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα του *homo*

[18] *Homo universalis*.
[19] Cusanus, *De docta ignorantia*, 1440.
[20] Ficino, *Theologica Platonica libri XVIII*, 1482
[21] Pico della Mirandola, *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae.*
[22] Ουσιαστικά επανερμηνεύουν τον νεοπλατωνισμό του Πλωτίνου.
[23] Salutati, *Περί του αιώνος και περί θρησκείας*, 1381, *Περί τυραννίας*, 1392-1400.
[24] Pietro Paolo Vergerio (1349-1428), *De ingenuis moribus*.
[25] Lorenzo Valla, *Περί Ηδονής*, 1431, *Διαλεκτικές Αντιδικίες*, 1439
[26] Pomponazzi, *Περί αθανασίας της ψυχής*, 1516. Με αρχηγό τον Pomponazzi, οι Αλεξανδριστές (Alexandristen) υπήρξαν φανατικοί οπαδοί του Αλεξάνδρου του Αφροδισιέως.
[27] Όσα δίδαξε ο Μακιαβέλι, τα βρίσκουμε στον Πολύβιο και στον Αριστοτέλη. Όμως ο Αριστοτέλης διαπιστώνει, είναι ακαδημαϊκός. Ο Μακιαβέλι συνιστά, είναι πολιτικός. Μετά από τον Μακιαβέλι, κίνητρα και στόχος είναι η ρεαλιστική αντίληψη της ζωής και η εγκόσμια επιτυχία. Πριν από αυτόν, κίνητρο και επιδίωξη ήταν ο θείος νόμος και η μετά θάνατον δικαίωση.
[28] Telesio, *De natura rerum juxta propria principia*, 1565-1586
[29] Tommaso Campanella, *Civitas Solis*, 1602.
[30] Χατζηνικολάου, Ν. Αναγέννηση, ένα φαινόμενο παρανοημένο, *εφημ. Ελευθεροτυπία*. (άρθρο στο ένθετο περιοδικό «Ιστορικά»), 3 Μαΐου 2001.
[31] Ή καλλιτεχνών-εφευρετών.

universalis. Νέες επιστήμες[32] που παραπέμπουν στην απευθείας παρατήρηση της φύσης, βοηθούν τον παραγκωνισμό της αριστοτελικής μεθόδου η οποία βασιζόταν στη θεωρητική επαγωγή. Αξιόλογη πρόοδος σημειώθηκε επίσης στον τομέα της αστρονομίας από τον Κοπέρνικο[33], τον Tycho Brahe, τον Κέπλερ, που άνοιξαν το δρόμο για τον Galilei και τον ηλιοκεντρισμό. Στη μηχανική, ο Tartaglia και ο Benedetti απορρίπτουν την αριστοτελική ιδέα της κίνησης ως μεταφυσικού απολύτου. Ιταλοί μαθηματικοί όπως ο Cardano επιλύουν εξισώσεις τρίτου βαθμού –που Έλληνες και Άραβες δεν είχαν λύσει- αποδεσμεύοντας τον λογισμό[34] από τη δογματική θεώρηση. Η ιατρική[35] με τη σειρά της επαναστατεί ενάντια στους αρχαϊσμούς του Γαληνού. Αναγεννάται η ανατομία και επανεκτιμάται η σημασία της απευθείας παρατήρησης.

Για την τέχνη, η Αναγέννηση είναι ανάκτηση των κλασικών αξιών. Μετά τη ρήξη του Μεσαίωνα, η ιδεατή πολιτισμική συνοχή με τον Αρχαίο κόσμο. Στη Φλωρεντία, ένας αρχιτέκτονας (Brunelleschi), ένας γλύπτης (Donatello) και ένας ζωγράφος (Masaccio), πραγματοποιούν μια επαναστατική μετατροπή της θεώρησης και των λειτουργιών της δημιουργικής δραστηριότητας. Η τέχνη παύει να θεωρείται χειρωνακτική δραστηριότητα[36] και γίνεται διανόηση.[37] Όργανο συνειδητοποίησης, έρευνας και γνωριμίας με την πραγματικότητα. Αληθινή και αυτοτελής επιστήμη, βασισμένη σε λογικά θεωρητικά αξιώματα.[38] Η τέχνη είναι μίμηση της φύσης[39], διαλεκτική αναμέτρηση του κλασικού με το βυζαντινό, συνάμα, μαθηματική (γεωμετρική) οργάνωση των δεδομένων της αντίληψης. Αυτό το «πέρασμα» αποκρυσταλλώνεται στο θεωρητικό έργο του Leon Battista Alberti.[40]

Οι μαικήνες *signori* στηρίζουν την εξέλιξη και βοηθούν στη διάδοση αυτής της «επανίδρυσης» της τέχνης. Κορυφές ο Bramante, ο Ραφαήλ, ο Michelangelo[41], ο Leonardo. Από αυτούς που τους ακολουθούν εξελίσσεται ο μανιερισμός, σαν αντικομφορμιστική έρευνα μιας αυθεντικότητας ως εαυτής. Αντίδραση στις ανησυχίες που διαφάνηκαν πίσω από το προκάλυμμα του κλασικισμού.

Στην Αναγέννηση η τέχνη ενδιαφέρεται για τον κόσμο καθ' εαυτού, ως φυσικό σύμπαν, μέσα από νεοπλατωνικά δεδομένα που συγχωνεύονται με τα κείμενα του ιερού Αυγουστίνου για να δημιουργηθεί ένα καινούργιο φιλοσοφικό πρότυπο.[42] Η πραγματική και ουσιαστική τομή είχε συντελεστεί σε πανευρωπαϊκή κλίμακα. Η βαθμιαία παρακμή της φεουδαρχικής κοινωνίας, η άνοδος της αστικής τάξης, ο περιορισμός του κυρίαρχου ρόλου της θρησκείας, είχαν σαν αποτέλεσμα μια ριζική αλλαγή της αντιμετώπισης της ζωής που εκφράστηκε σε όλους τους τομείς του πολιτισμού. Αλλά οι ιδιαίτερες συνθήκες που

[32] Συχνά «επιστήμες» που αποβλέπουν σε μια μυστικιστική θέαση της φύσης: αλχημεία, μαγεία, αστρολογία.

[33] *De revolutionibus*.

[34] Ουσιαστικά τον μαθηματικό λογισμό.

[35] Ανατομία του (Φλαμανδού) Αντρέ Βεζάλ (Βεσαλίου), *De humani corporis fabrica*.

[36] *Attivita mechanica*.

[37] *Attivita liberalis*.

[38] Όπως οι νόμοι της προοπτικής.

[39] Που έχει εσωτερική σύσταση και δομή μαθηματική.

[40] *De picture* (1436- αφιερωμένο στον Μπρουνελέσκι), *De re aedificatoria* (1452), *De statua* (1464)

[41] Ο Michelangelo, από παιδί έζησε στον οίκο του Λαυρεντίου του Μεγαλοπρεπούς, σε στενή επαφή με τον Poliziano και τους υπόλοιπους ουμανιστές του κύκλου των Μεδίκων.

[42] *Natura est Deus*. Για τον ιερό Αυγουστίνο η τέχνη εικονογραφεί τη βούληση της φύσης. Ο άνθρωπος, ασκώντας την τέχνη, επιτελεί τον φυσικό του προορισμό. Εμβαθύνοντας στα μυστικά της φύσης, εμβαθύνει στον ίδιο το Θεό, γίνεται μέτοχος της θεϊκής τάξης.

επικρατούσαν στην Ιταλία με την πολυτάραχη πολιτική ζωή, την ιδιότυπη αίγλη της παρουσίας του Πάπα στη Ρώμη και το νέο, όλο ζωντάνια αστικό οικονομικό σύστημα, ευνόησαν τη θεαματική ολοκλήρωση του φαινομένου στη χώρα αυτή.

Οι πλούσιες, ανταγωνιζόμενες, αυτοδιοικούμενες ιταλικές πόλεις-κράτη, με τους εμπόρους και τους τραπεζίτες που καθόριζαν την οικονομική και πολιτική ζωή, με τους μορφωμένους ουμανιστές, ήταν πραγματικά αστικά κέντρα, πολύ πιο σύγχρονα από τις αρκετά φεουδαρχικές ακόμα περιοχές της βορειοδυτικής Ευρώπης. Η ιταλική γλώσσα, πολύ κοντά στη Λατινική, διευκόλυνε τους Ιταλούς στη μελέτη των Λατίνων συγγραφέων. Τα μνημεία της αρχαίας Ρώμης, αφθονούσαν σε όλη τη χώρα και θύμιζαν επίμονα ένα ένδοξο παρελθόν. Η βυζαντινή Ανατολή ήταν αρκετά κοντά και φυσικά υπήρχαν πολιτιστικές (και οικονομικές) ανταλλαγές. Η γνώση των ελληνικών ήταν προσιτή στους Ιταλούς. Όλα αυτά λειτούργησαν γονιμότατα. Ο ανταγωνισμός των τοπικών αρχόντων τους ωθούσε να επενδύουν ικανά ποσά για να αυξήσουν το γόητρο της *citta*, χρηματοδοτώντας καλλιτεχνικά έργα και προστατεύοντας τα γράμματα και τις επιστήμες. Η προσπάθεια δημιουργίας ενός νέου ιταλικού πολιτισμού, αντάξιου των αρχαίων, χάραξε σταθερά το δρόμο του ρεαλισμού. Η Ιταλία κόμιζε στον κόσμο ένα όργανο έρευνας που είχε λησμονηθεί από δώδεκα αιώνες και που σ' αυτό έμελλε ν' απευθύνεται το δικό μας κομμάτι της ανθρωπότητας για να μην πεθάνει.[43]

Οι γόνιμες αναζητήσεις και οι πειραματισμοί του Quattrocento, οδήγησαν στην κλασική, «ώριμη» Αναγέννηση του 16ου αιώνα. Η Ρώμη (και ο Πάπας) παίρνει τη σκυτάλη από τη Φλωρεντία (και τους Μέδικους), αλλά συγχρόνως συνεχίζεται η ανάπτυξη και άλλων κέντρων. Η Βενετία -με μια ατμόσφαιρα ασφάλειας και ευημερίας, με ποικίλων προελεύσεων πολιτιστικές επιδράσεις και με ένα επιφανειακό φιλελευθερισμό που επιτρέπει στους Βενετσιάνους να απολαμβάνουν τη ζωή έντονα και ηδονικά- φθάνει στον κολοφώνα της πρωτότυπης καλλιτεχνικής της προσφοράς.

Η διάδοση του Ουμανισμού

Τη Δύση την εντυπωσίασε αρχικά η τέχνη της Ιταλίας. Ο Ντύρερ[44] την επισκέφθηκε έκθαμβος. Έγινε πηγή για τον Χόλμπαϊν. Οι νέοι Φλαμανδοί έμεναν μερικά χρόνια, υποχρεωτικά, στην Ιταλία. Ο Φραγκίσκος ο Α΄ καλεί τον Ντα Βίντσι και λιγότερο γνωστούς καλλιτέχνες[45] να κτίσουν και να διακοσμήσουν τους πύργους του. Η Ισπανία και η Αγγλία προσκαλούσαν Ιταλούς. Με εξαίρεση ορισμένες «νησίδες αντίστασης»[46], ο ιταλικός ρυθμός, ή έστω η προσαρμογή του από τους Φλαμανδούς και τους Γερμανούς, κυριαρχεί στην Ευρώπη. Γρήγορα όμως αποδεικνύεται ότι αυτή η «κυριαρχία» είναι μόνο πρόσκαιρη και επιφανειακή. Οι Βόρειοι ποτέ δεν φάνηκε να έχουν συνειδητά τάσεις προς τις κλασικές επιρροές, ούτε έδειξαν ιδιαίτερη προτίμηση σε αφηρημένες αρχές ή στα νοητικά και θεωρητικά συστήματα απεικόνισης που χαρακτήρισαν την ιταλική τέχνη. Η «αναγέννηση» στη Φλάνδρα[47] και τις άλλες χώρες[48] απείχε πολύ από το να χαρακτηρισθεί παράλληλη με τις Ιταλικές εξελίξεις.

---

[43] Έλι Φωρ, *Ιστορία της Τέχνης, 3, Η Τέχνη της Αναγέννησης*, Εξάντας, Αθήνα 1993.

[44] Durer και Grunewald είναι τα κορυφαία αντίπαλα) πνεύματα στη Γερμανία. Προσωποποιούν τη διχοτόμηση Βορρά-Νότου που επέφερε η Μεταρρύθμιση.

[45] Francesco Primaticcio, Rosso Fiorentino, Niccolo dell' Abbate, Benvenuto Cellini.

[46] Σχολή τοπιογραφίας του Δουνάβεως, η φανταστική τέχνη κατά τρόπον του Μπος, η γερμανική δραματικότητα του Γκρύνεβαλντ.

[47] Κορυφαίος ο Jan van Eyck, ο πρώτος που εξερεύνησε πλήρως τις δυνατότητες ενός «νέου» μέσου, της ελαιογραφίας.

[48] Γαλλία και Γερμανία σύντομα δέχθηκαν αυξανόμενη φλαμανδική επιρροή.

Στο πνευματικό πεδίο ο ουμανισμός θριαμβεύει. Κατακτά τα πανεπιστήμια, όπου αρχίζει η διδασκαλία της Ελληνικής και της Εβραϊκής (γίνονται αποδεκτές οι αρχές της βιβλικής φιλολογίας) και δίνονται έδρες στους ουμανιστές.

Η Αλκάλα ντε Ενάρες, η Λουβαίν, η Βιέννη, η Ρώμη, η Οξφόρδη και κατόπιν το Παρίσι με το κολλέγιο των βασιλικών Λεκτόρων[49] μετατρέπονται σε πρωτεύουσες του ουμανισμού. Από την Ουγγαρία μέχρι την Αγγλία, ο φλωρεντινός νεοπλατωνισμός προσελκύει λόγιους και φιλοσόφους. Όμως μόνο ο Έρασμος στο Ρόττερνταμ μπορεί να αναμετρηθεί μαζί του. Συγγραφέας των Ρητών και του Μωρίας εγκωμίου, εκδότης της διορθωμένης παραλλαγής της Καινής Διαθήκης, ήταν ίσως το πλέον λεπτό και ανθρώπινο πνεύμα της εποχής του. Επίσης, παντού οι καγκελάριοι των ηγεμόνων είναι ουμανιστές.

Η μετά θάνατον επίδραση ενός μεγάλου Ιταλού ποιητή, του Πετράρχη, οδηγεί στην εμφάνιση σε όλη την Ευρώπη μιας νέας φιλολογίας στη δημώδη γλώσσα. Ο ουμανισμός αποδεσμεύει από τις εθνικές λογοτεχνίες τη δροσιά, την ειρωνεία και την έμπνευση, βάζοντας στην άκρη το εξεζητημένο και επιτηδευμένο ύφος των λογίων. Τα πνεύματα έδειχναν έτοιμα για την εξαγνισμένη θρησκεία, την «σοφή ευσέβεια», που προσπαθούσαν τότε να ορίσουν οι ουμανιστές όπως ο Έρασμος, ο Τζων Κόλετ, ο Τόμας Μορ,[50] ο Λεφέβρ ντ’ Ετάπλ.

Η αστραπιαία άνοδος της Μεταρρύθμισης[51][51], όμως, του Λουθήρου και των διαδόχων του από το 1520 ανάγγειλε το τέλος της ουμανιστικής ψευδαίσθησης στα θρησκευτικά πράγματα, όπως και στα περισσότερα άλλα πεδία.

Η Μεταρρύθμιση

Στις αρχές του 16ου αιώνα, την Καθολική Εκκλησία –που έχει πρότυπο τη γραφειοκρατική δομή της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας- χαρακτηρίζει η ισχύς, αλλά και η διαφθορά. Από τις αρχές του 12ου αιώνα υπήρχαν κραυγές για μεταρρύθμιση.[52][52] Ο κλήρος δεν μπορεί να ζήσει με τα δόγματα της εκκλησίας, ενώ η κατάχρηση τελετουργιών και πρακτικών που αγγίζουν το όριο της δεισιδαιμονίας συνεχίζεται.

Στο πρώτο μισό του 16ου αιώνα η δυτική Ευρώπη αντιμετωπίζει ένα ευρύ φάσμα αλλαγών -κοινωνικών, καλλιτεχνικών, γεωπολιτικών- ως αποτέλεσμα μιας ρήξης που διαδραματίσθηκε στους κόλπους της Εκκλησίας. Αυτή η ρήξη ονομάσθηκε Μεταρρύθμιση και η απάντηση των Καθολικών σε αυτήν, Αντιμεταρρύθμιση. Το κίνημα της Μεταρρύθμισης εκδηλώνεται το 1517, όταν ο (γερμανός Αυγουστίνος μοναχός –καθηγητής στο Πανεπιστήμιο της Βυρτεμβέργης,) Λούθηρος παραθέτει (με αφορμή την πώληση συγχωροχαρτιών) ένα κατάλογο διαμαρτυριών - καταγγελιών, (τις «Θέσεις») ενάντια στην Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Με τον τρόπο αυτό διαμαρτύρεται για την διαφθορά, την οικονομική εκμετάλλευση των βόρειων χωρών από τους Πάπες, την αποτυχία του καθολικισμού στο ποιμαντικό του έργο.

[49] Μετέπειτα College de France.

[50] Με το έργο του *Ουτοπία*.

[51] Ο ουμανισμός έδωσε στις κατευθυντήριες τάσεις της Μεταρρύθμισης, (που προέρχονται συγχρόνως από τις αρχαίες αιρέσεις και από την εσωτερική ευσέβεια του τύπου του Βίντεσχάϊμ) το λογικό και κριτικό όργανο που επέτρεπε για πρώτη φορά την παγκόσμια διάδοσή τους.

[52] Wycliff, Hus, Ιερώνυμος ο εκ Πράγας, Savonarola... Μεταξύ 1215 και 1545, εκκλησιαστικές σύνοδοι (εν Πίζη, εν Κωσταντία, εν Βασιλεία) εξετάζουν ζητήματα μεταρρύθμισης δίχως ποτέ να καταλήξουν σε ουσιαστική συμφωνία.

Καθώς το πνεύμα της Μεταρρύθμισης διαδίδεται αστραπιαία, ο Λούθηρος ιδρύει παρά τη θέλησή του μια αληθινή Εκκλησία[53] ενώ και άλλοι ηγέτες εμφανίζονται: ο Ulrich Zwingli,[54] ο John Calvin,[55] ο John Knox[56][56]. Το πολιτικό πλαίσιο υπήρξε ευνοϊκό. Οι λαοί της βόρειας Ευρώπης αποκτούν βαθμιαία μια ιδιαίτερη ταυτότητα, πρώιμη μορφή εθνικής συνείδησης. Η άνοδος της απόλυτης μοναρχίας στη Γαλλία και στην Αγγλία[57] ευνοεί την χειραφέτηση. Οι μονάρχες επιζητούν την απόλυτη κυριαρχία. Η εκκλησία δεν θα έπρεπε να αποτελεί εξαίρεση.

Αν και η Αγία Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία εξακολουθεί να υπάρχει μέχρι το 1806, τα Γερμανικά κράτη απομακρύνονται από την επιρροή της Ρώμης. Οι Γερμανοί πρίγκιπες του Βορρά, προστατεύουν τον Λούθηρο από τον Πάπα και τον Αυτοκράτορα. Ισχυροποιούνται πολιτικά αποκτώντας προνόμια που ως τότε κατείχε μόνο η Εκκλησία. Στη Ρωμαϊκή εκκλησία, μια διαδοχή ισχυρών Παπών[58] απαντά στις επιταγές της Μεταρρύθμισης με διάφορους τρόπους. Επαιτικά Τάγματα –όπως οι Ιησουΐτες[59], οι Καπουτσίνοι, οι Βαρναβίτες- ιδρύονται για να αποκαταστήσουν το Δόγμα. Η σύνοδος του Τρέντο μεταρρυθμίζει τον κλήρο και καθορίζει για τέσσερις αιώνες τις βάσεις της Ρωμαιοκαθολικής εκκλησιολογίας. Η Εκκλησία εξακολουθεί να υποστηρίζεται από τις μείζονες ευρωπαϊκές μοναρχίες.

Η «διχοτόμηση»

Τελικά, η Μεταρρύθμιση δημιουργεί μια διαχωριστική γραμμή –που υπάρχει μέχρι σήμερα- ανάμεσα στο Βορρά και το Νότο στην Ευρώπη. Γενικά, οι Βόρειες χώρες ασπάζονται τον Προτεσταντισμό ενώ ο Νότος παραμένει Καθολικός. Με την βοήθεια της τυπογραφίας, οι μεταρρυθμίσεις του Λουθήρου γρήγορα γίνονται γνωστές, βρίσκουν υποστηρικτές[60] και ριζώνουν σε ολόκληρη την Ευρώπη.

Οι Κάτω Χώρες βρίσκονταν κάτω από τη μακροχρόνια ηγεμονία των Ισπανών Αψβούργων. Το 1517, οι μεταρρυθμίσεις του Λουθήρου θα τις διχοτομήσουν. Στο Νότο (Βέλγιο), ο καθολικισμός παραμένει ισχυρός. Στο Βορρά (Ολλανδία), οι Καλβινιστές προτεστάντες αντιδρούν ενάντια στη κυριαρχία των Αψβούργων. Η Συνθήκη Ειρήνης του Άουγκσμπουργκ (1555), συμφιλιώνει προσωρινά τον προτεσταντικό Βορρά με τον καθολικό Νότο στα Γερμανικά κράτη, μετατοπίζοντας τη ρήξη προς τα Δυτικά, στις μοναρχίες της Γαλλίας και της Ισπανίας.[61]

[53] Τα δύο τρίτα της Γερμανίας και οι Σκανδιναβικές χώρες, ασπάζονται τον λουθηρανισμό.

[54]Εξτρεμιστής και εικονοκλάστης διαχωρίζει την διδασκαλία της Βίβλου από το τελετουργικό της Εκκλησίας.

[55] Ελβετία και σύντομα Κάτω Χώρες. Δυτική Ευρώπη. Ουγενότοι (Γάλλοι Καλβινιστές).

[56] Σκωτία - πρεσβυτεριανή Εκκλησία.

[57] Ο αγγλικανισμός –επίσημη θρησκεία της Αγγλίας- είναι μείγμα προτεσταντικού δόγματος με καθολικό τελετουργικό και επισκοπική διοίκηση.

[58] Ανάμεσά τους ο Λέων Ι΄ και ο Παύλος Γ΄;.

[59] Τάγμα που ίδρυσε ο Ιγνάτιος ντε Λογιόλα. Ορκισμένοι μαχητές της καθολικής πίστης, με στρατιωτική οργάνωση, ανέλαβαν ποιμαντικό και ιεραποστολικό έργο, οργάνωσαν την εκπαίδευση στην Ισπανία και στη Γαλλία. «Πολιτοφυλακή»; και «μυστική αστυνομία» του Πάπα, οι Ιησουΐτες, παρά τον φόβο που ενέπνεαν, ενίσχυσαν και διέδωσαν τον καθολικισμό αναπτύσσοντας πολύπλευρο έργο.

[60] Παρά τη συμπάθειά τους για τις θέσεις της Μεταρρύθμισης, οι περισσότεροι ουμανιστές αρνήθηκαν να προσκολληθούν σε αυτή. Ο Έρασμος που θέλησε να διατηρήσει την ψυχραιμία του εντός της διαμάχης δέχθηκε επίθεση και από τις δυο πλευρές.

[61] Βαλουά και Αψβούργοι συμμαχούν ενάντια στις προτεσταντικές εξεγέρσεις.

Στο δεύτερο μισό του 16ου αιώνα η θεολογική ρήξη μετατρέπεται σε πολιτική διαμάχη. Ο λαός βρίσκει στη Μεταρρύθμιση το μέσο για να αποκτήσει κοινωνικά δικαιώματα. Η εκκοσμίκευση[62] κρύβει τη δυνατότητα της απελευθέρωσης, όχι απαραίτητα μόνο της πνευματικής. Πρόκειται για στροφή προς τη δημοκρατία. Διαμαρτυρία απέναντι σε ένα μη ισορροπημένο πολιτικό σύστημα.[63] Μετά τον θάνατο του Λουθήρου (1546) και του Τζον Κάλβιν (1564) το Προτεσταντικό κίνημα μοιράζεται σε ένα αριθμό επιμέρους εστιών.

Για τη Μεταρρύθμιση, η πνευματικότητα υπερέχει έναντι του φυσικού κόσμου. Η σχέση του ανθρώπου με τη φύση εξαγνίζεται μέσα από δημιουργική γνώση και εργασία[64]. Η Μεταρρύθμιση απορρίπτει την -θεμελιώδη για τον ουμανισμό- απελευθέρωση του κόσμου των αισθήσεων και στη θέση της προβάλλει τον θρησκευτικό ατομισμό. Με τρομερή ευθύνη απέναντί Του, ο άνθρωπος, είναι μόνος ενώπιον του Θεού. Αποκτά συνείδηση σε σχέση με τον κόσμο, όμως ο υπερβατικός Θεός υπερέχει απόλυτα.

Για την Επιστήμη, τη Λογοτεχνία και τις εικαστικές Τέχνες η Μεταρρύθμιση είναι το φυσικό επακόλουθο της Αναγέννησης. Η τυπογραφία την βοηθά να παραμένει εικονοκλαστική, δίνοντας προτεραιότητα στον λόγο. Η ευρεία απήχηση της μετάφρασης της Βίβλου στην γερμανική γλώσσα,[65] όπως και εκείνης στην Αγγλική,[66] οφείλεται εν μέρει στην φιλολογική διδασκαλία του ουμανισμού λόγος (προφορικός ή γραπτός) αποκτά σημασία, υποβαθμίζοντας ή εκτοπίζοντας την εικαστική προσέγγιση στη διδαχή. Δεν υπάρχει ανάγκη να βλέπει κάποιος τοιχογραφίες, βιτρό ή μωσαϊκά. Αρκεί να διαβάσει ή (αν είναι αγράμματος) να ακούσει τον ιερέα.

Ενώ στον καθολικό νότο ο μανιερισμός οδηγεί με σίγουρα βήματα στο μπαρόκ, η λογική, η πείρα, ο πειραματισμός και η ατομική συνείδηση μορφοποιούν τη ζωγραφική και την αρχιτεκτονική στον βορρά.

Οι Ανακαλύψεις

Τον 15ο και τον 16ο αιώνα, οι εξερευνήσεις και ο αποικισμός άνοιξαν νέους ορίζοντες για την Ευρώπη. Εκτόνωσαν πιέσεις ανάμεσα σε αντιμαχόμενες πλευρές. Δημιούργησαν, με τη γνώση που συσσωρεύτηκε και με την συνακόλουθη πρόοδο της επιστήμης, την ανάγκη για περισσότερες ανακαλύψεις, περισσότερη γνώση. Έπαιξαν τον κυριότερο ρόλο στη δημιουργία του κλίματος αμφισβήτησης του δογματισμού στη μεσαιωνική σκέψη. Η αμφισβήτηση αυτή ήταν επακόλουθο της οικονομικής άνθισης που επέφερε ο πρώιμος ευρωπαϊκός «ιμπεριαλισμός».

Ενώ οι οικονομικές δομές παραμένουν παραδοσιακές, πολύτιμα μέταλλα συρρέουν παρέχοντας στα κράτη νέα μέσα πληρωμής. Δομείται ο ευρωπαϊκός οικονομικός χώρος γύρω από τους μεγάλους δρόμους[67] των ανταλλαγών. Τον 16ο αιώνα θα γεννηθεί και ο νέος κοινωνικός τύπος: ο επιχειρηματίας, μεγαλέμπορος και χρηματιστής. Έχοντας

[62] Περισσότερο ακραίος, ο Αναβαπτισμός απορρίπτει εκκλησία και κοσμική αρχή υποστηρίζοντας την πολυγαμία και την κοινοκτημοσύνη. Σήμερα επιβιώνει ως μικρή αίρεση.

[63] Πάντως ο ίδιος ο Λούθηρος, τελικά προτρέπει τους ηγεμόνες να τιμωρήσουν χωρίς έλεος τους επαναστάτες του Πολέμου των Χωρικών . Οι σεχταριστικές ομάδες αντιπροσωπεύουν γι αυτόν μια απόπειρα όχι για την πνευματική εξύψωση αλλά για την εύκολη απολύτρωση. Κερδίζει έτσι την υποστήριξη των ευγενών.

[64] Και όχι με την εκλογίκευση της φύσης από μαθηματικές γενικές κατηγορίες.

[65] Από τον Λούθηρο.

[66] King James Version.

[67] Θαλάσσιους και ποτάμιους.

πλουτίσει από το εμπόριο αυτοί οι πρώτοι καπιταλιστές[68] χρησιμοποιούν τα κεφάλαιά τους για να κάνουν την περιουσία τους να καρποφορεί, παρά τις θρησκευτικές απαγορεύσεις που επισύρουν τέτοιου είδους δραστηριότητες. Γίνονται απαραίτητοι στα κράτη, αφού δανειοδοτούν τους ηγεμόνες, ενώ στηρίζουν τη Μεταρρύθμιση, αφού δεν μπορούν να συμβιβαστούν με την απόρριψη της αξίας των κερδών τους από την καθολική εκκλησία.

Αυτή η νέα τάξη εμπόρων θα στηρίξει και την Τέχνη αποζητώντας κοινωνική καταξίωση ή εν μέρει επειδή η Τέχνη (ιδιαίτερα η ζωγραφική) ήταν ανέκαθεν μια καλή επένδυση. Παρά τις θρησκευτικές αντιδικίες η Μεταρρύθμιση είναι μια περίοδος οικονομικής επανάστασης. Μερκαντιλισμός και καπιταλισμός ισχυροποιούνται. Η επιστήμη, επίσης, επηρεάζει κάθε πλευρά της ζωής. Σύντομα ο Καρτέσιος[69] θα θέσει νέες βάσεις. Η νεωτεριστική επιστήμη, που βασίζεται στην εμπειρία και τη λογική, ανοίγει το δρόμο για όλες τις μεταγενέστερες εξελίξεις. Τα θεατρικά έργα του Σαίξπηρ ελκύουν την προσοχή του κοινού, όσο και του Μολιέρου. Στις Τέχνες ο βόρειος ρεαλισμός συμβιώνει με το μπαρόκ του Νότου. Γεννιέται η Ευρώπη του λόγου.

Η Αναγέννηση εγκαινίασε τον διχασμό του *είναι* της φύσης από το *δέον* του λόγου. Δημιούργησε τον κυρίαρχο υποκειμενισμό. Η Μεταρρύθμιση αντιπαραθέτει στον υποκειμενισμό της απόλαυσης, τον υποκειμενισμό της εσωτερικής πίστης. Η ανάγκη συνδιαλλαγής φύσης-λόγου-ανθρώπου θα οδηγήσει, μέσα από τα μεγάλα φιλοσοφικά συστήματα του 17ου αιώνα, στον Διαφωτισμό.

Βιβλιογραφία

Berstein, S. Milza, P. *Ιστορία της Ευρώπης*, τόμ. Α', Αλεξάνδρεια, 1997.
Burckhardt, *Ο Πολιτισμός της Αναγέννησης στην Ιταλία*, Νεφέλη, Αθήνα 1997.
Nef, K. *Ιστορία της Μουσικής*, Ν. Βότσης, Αθήνα 1985.
Michels, Ul. *Άτλας της Μουσικής*, Φ. Νάκας, Αθήνα 1994 .
Μπόρχες, Χ.Λ. *Ιστορία της αιωνιότητας*, Ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 1982
Μουτσόπουλος, Ε. *Οι αισθητικές κατηγορίες*, Αρσενίδης, Αθήνα 1996.
Πάπυρος-Λαρούς, Εγκυκλοπαίδεια, Αθήνα 1963.
Ράπτης, Κ. *Γενική Ιστορία της Ευρώπης*, τόμ. Α΄, Ε.Α.Π., Πάτρα 1999.
Στεφανίδης, Μ. *Μια ιστορία της Ζωγραφικής*, Καστανιώτης, Αθήνα 1994.
Vuillermoz, E. *Ιστορία της Μουσικής*, Υποδομή, Αθήνα 1979.
Φουκώ, Μ. *Η ιστορία της τρέλας*, Ηριδανός, Αθήνα.
Φωρ, Έ. *Ιστορία της Τέχνης*, Εξάντας, Αθήνα, 1993.

Διαδίκτυο

Ανωνύμου, *Antiquarie Prospettiche Romane composte per prospettivo milanese dipintore* E-text από http://www.liberliber.it/biblioteca/a/antiquarie_prospettiche_romane_composte_per_prospettivo__etc
Aretino, P. *La cortiggiana* E-text από http://www.liberliber.it/biblioteca/a/aretino
Erasmo da Rotterdam: *Elogio della Follia* E-text από http://www.liberliber.it/biblioteca
Hall, D. *From Reformation to Revolution 1500-1650*, 1996, ηλεκτρονική έκδοση από http://capo.org/premise/96/mar/p960304.htmlSt.
Loyola, I. *Spiritual Exercises*, αποσπάσματα από *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, Translated from the Autograph by Father Elder Mullen, S.J. New York: P.J. Kennedy and Sons, 1914, ηλεκτρονική έκδοση από

[68] Βέβαια ο όρος θα επινοηθεί τον 19ο αιώνα από τον Μαρξ.
[69] Discours de la methode, 1637. Η φιλοσοφία του Ντεκάρτ είναι υποκειμενισμός με την έννοια ότι η βεβαιότητα της σκέψης είναι «πρωτίστη» και επηρεάζει την έννοια του υλικού κόσμου.

http://www.fordham.edu/halsall/sbook.htmlhttp://www.cronologia.it/storia/tabello/aa1401.htm
Machiavelli, N. *Istorie Fiorentine,* E-text από:
http://www.liberliber.it/biblioteca/m/machiavelli
Machiavelli, N. *Principe* E-text από http://www.liberliber.it/biblioteca/m/machiavelli
Petrarca, *Canzoniere* (Rerum Vulgarium Fragmenta) E-text από http://www.liberliber.it/biblioteca/p/petrarca
Poliziano, *Stanze de messer Angelo Politiano cominciate per la giostra del magnifico Giuliano di Pietro de Medici* E-text από http://www.liberliber.it/biblioteca/p/poliziano
Rabelais, F. *Gargantua e Pantagruele* E-text από:
http://www.liberliber.it/biblioteca/r/rabelais
Underhill, E. *Mysticism, a study in the nature and development of spiritual consciousness*, 1930 ηλεκτρονική έκδοση από http://www.fordham.edu/halsall/sbook.html

Ιστορία, Βυζαντινές σπουδές

Η φιλοσοφία απλή θεραπαινίς της θεολογίας κατά τη βυζαντινή και την τουρκοκρατούμενη περίοδο;

Λέξεις κλειδιά: *philosophia ancilla theologiae*, *αριστοτελική λογική*, *αρχαιοελληνική φιλοσοφία*, *Β.Ν. Τατάκης*, *Θέοφιλος Κορυδαλλεύς*, *νεοαριστοτελισμός*, *πατερική παράδοση*, *πατριαρχική ακαδημία*, *πλατωνική μεταφυσική*, *πτωχοπροδρομισμός*

Π. Βενετοπούλου, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Abstract
The relationship between religion and theology with philosophy and scientific thought during the Byzantine period and the period of Ottoman rule is a topic that is of particular concern to the field of research in Byzantine Studies. Dealing with the question of whether in these periods there was a cultivation of autonomous philosophical thought or philosophy remained an *ancilla theologiae*, we will try to define and interpret the attitude of the patriarchal tradition, Byzantine scholars and scholars of Ottoman rule against ancient Greek philosophy. Finally, we will attempt to explore the reception of modern European philosophy and science by the official Orthodox Christian doctrine.

Η πρόσληψη της φιλοσοφίας στο Βυζάντιο και την Τουρκοκρατία
Οι σχέσεις της θρησκείας και της θεολογίας με τη φιλοσοφία και την επιστημονική σκέψη κατά τη βυζαντινή περίοδο και την περίοδο της τουρκοκρατίας είναι μια θεματική που απασχολεί ιδιαίτερα τον χώρο της έρευνας για το Βυζάντιο. Ασχολούμενοι με το ερώτημα αν στις περιόδους αυτές υπήρξε καλλιέργεια αυτόνομης φιλοσοφικής σκέψης ή η φιλοσοφία παρέμεινε *θεραπαινίς* της θεολογίας θα προσπαθήσουμε να ορίσουμε και να ερμηνεύσουμε τη στάση της πατερικής παράδοσης, των βυζαντινών λογίων και των λογίων της Τουρκοκρατίας απέναντι στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία. Εν τέλει θα επιχειρήσουμε να διερευνήσουμε την υποδοχή της νεότερης ευρωπαϊκής φιλοσοφίας και επιστήμης από το επίσημο ορθόδοξο χριστιανικό δόγμα.

Η νέα περίοδος, που αρχίζει με την επικράτηση του δόγματος του χριστιανισμού και την εγκαθίδρυση της Νέας Ρώμης ως πρωτεύουσας του ρωμαϊκού κράτους, χαρακτηρίζεται από ένα ριζικά νέο προσανατολισμό των πνευματικών αξιών. Βέβαια, η επικράτηση του χριστιανισμού δεν κατόρθωσε να υπερνικήσει από την πρώτη στιγμή την μεγάλη παράδοση του αρχαίου κόσμου, γεγονός που αρχίζει να γίνεται ορατό κυρίως μετά από τον 7ο αιώνα[1]. Ταυτόχρονα, όμως, από την πρώτη στιγμή αρχίζει ο μεγάλος αγώνας και η μεγάλη αγωνία του χριστιανισμού να αντικαταστήσει την αρχαία παράδοση. Ο χριστιανισμός, όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Β.Ν. Τατάκης, «αποτελεί ένα νέο *γνώθι σαυτόν*»[2]. Η έκφραση αντανακλά ευφυέστατα με τη χρήση του αρχαίου ρητού την αμηχανία της αρχικής περιόδου των νέων προσανατολισμών. Η πρώτιστη ανάγκη της χριστιανικής σκέψης ήταν να αυτοδιατυπωθεί με σαφήνεια, ακρίβεια και οριστικό τρόπο: το έργο αυτό επωμίζεται η χριστιανική θεολογία, δηλαδή η θεολογική και απολογητική πατερική γραμματεία, με έναν πρωτοφανή τόνο πολεμικής, που καθορίζει και την ίδια τη χρήση του λόγου, «*μια χριστιανική χρήση του λόγου, μια χρήση που άνοιξε στο ανθρώπινο λογικό με την πίστη*

[1] Ζωγραφίδης 2000, 343.
[2] Τατάκης 1977, 27.

προοπτικές που δεν είχε ανακαλύψει ακόμη (...) Ο χριστιανικός λόγος δεν κινείται επομένως μέσα στην ατμόσφαιρα του καθαρού και αυτόνομου λόγου, δεν είναι μια σκέψη που σκέφτεται τον εαυτό της, αντίθετα, είναι ένας λόγος που είναι διαρκώς αναγκασμένος να αποπειράται να υπερβεί τη φύση του ως ανθρώπινου λόγου για να φτάσει τον άλλο εκείνο λόγο, το μόνο αληθινό, δηλαδή το Θεό»[3].

Παρότι η αρχαία φιλοσοφία έχει αρχίσει να πνέει τα λοίσθια, είναι η μόνη παράδοση που υπάρχει για να στηρίξει και να βοηθήσει στην άρθρωση ενός συστήματος των νέων ιδεών. Το γεγονός αυτό, που γρήγορα το αντιλαμβάνονται οι έλληνες Πατέρες[4], έχει ως αποτέλεσμα τόσο τον εμβολιασμό της χριστιανικής σκέψης με φανερά θραύσματα της πλατωνικής και αριστοτελικής παράδοσης, όσο, και αυτό είναι το πιο παράδοξο και το πιο σημαντικό, και μια θεαματική και ολοκληρωτική στροφή προς έναν *αττικισμό*, που λειτουργεί ως η μόνη έγκυρη μορφή εκφοράς του νέου θεολογικού λόγου[5]. Το έντονο πολεμικό ύφος αυτού του αττικίζοντος χριστιανικού θεολογικού λόγου, που κορυφώνεται με τον Ιωάννη Δαμασκηνό (680-750) στην εποχή της *εικονομαχίας*, των αραβικών επιδρομών και επιδράσεων, και της οριστικής αποκοπής της βυζαντινής αυτοκρατορίας από τα δυτικά εδάφη της, θα δώσει τη θέση του στον *πρώτο βυζαντινό ουμανισμό*[6], στον κύκλο του Φωτίου (810-893), που κορυφώνεται στα χρόνια της μακεδονικής δυναστείας με τον Μιχαήλ Ψελλό (1018-1096)[7], και θα διαρκέσει σχεδόν μέχρι την πρώτη άλωση του 1204 από τους Φράγκους.

Το εγκυκλοπαιδικό πνεύμα, αλλά και η στροφή σε μια κυρίως υπομνηματική μελέτη και ταυτόχρονα σε μια ενθουσιώδη διάσωση της αρχαίας γραμματείας μέσω της ογκώδους παραγωγής αντιγράφων των αρχαίων κειμένων, αρχίζουν να εισάγουν τολμηρότερα στη σκηνή της απολυταρχίας του θεολογικού μονολόγου την αρχαία φιλοσοφική παράδοση. Το ίδιο γόνιμο πνεύμα διατρέχει και την κατοπινή *Παλαιολόγεια αναγέννηση* μέχρι την τελική άλωση του 1453 από τους Τούρκους, αν και η έντονη αθωνική ησυχαστική έριδα και η εκ νέου εσωστρεφής θεολογική απαξίωση της φιλοσοφίας στην κατανόηση του θείου μέσα από το έργο του Γρηγορίου Παλαμά (1295-1360)[8] φανερώνει ότι, παρά τη συστηματική μελέτη και διάσωση της αρχαίας γραμματείας, το Βυζάντιο παραμένει μάλλον εχθρικό στην αρχαία φιλοσοφική παράδοση, από την οποία δανείζεται μόνον το γλωσσικό ένδυμα κυρίως για λόγους κύρους, καθώς οι σημαντικές επιδόσεις στον σχολιασμό και τον υπομνηματισμό της λειτουργούν ανεξάρτητα από τον βασικό κορμό του χριστιανικού λόγου.

Η θεολογία σε ολόκληρη τη βυζαντινή περίοδο επιβεβαιώνει απόλυτα την περί χριστιανικής χρήσης του λόγου άποψη του Β.Ν. Τατάκη, αφού «*συνέχισε να χρησιμοποιεί με επιφυλακτικότητα τον λόγο και την αριστοτελική λογική*»[9], να διατηρεί την αρχική καχυποψία απέναντι στη *θύραθεν φιλοσοφία*, χωρίς να ενδιαφέρεται να βρεθεί στην κορυφή της πυραμίδας ενός πνευματικού συστήματος που ενσωματώνει τελικά τον κοσμικό& φιλοσοφικό και επιστημονικό λόγο, να ακολουθήσει, δηλαδή, την πορεία που ξεκίνησε από τον 13ο αιώνα στη Δύση[10], με θεωρητικό έναυσμα το έργο του Θωμά Ακινάτη (1225-1274) και με αποτέλεσμα την αποδοχή της φιλοσοφίας ως *ancilla theologiae*.

[3] Τατάκης 1977, 26-27.
[4] Ζωγραφίδης 2000, 345-348.
[5] Τατάκης 1977, 34.
[6] Ζωγραφίδης 2000, 356.
[7] Ζωγραφίδης 2000, 357.
[8] Ζωγραφίδης 2000, 359.
[9] Ζωγραφίδης 2000, 367.
[10] Ζωγραφίδης 2000, 367.

Με την κατάρρευση της βυζαντινής αυτοκρατορίας, και στους επόμενους τέσσερις αιώνες της τουρκοκρατίας μέχρι τη σύσταση του νεοελληνικού κράτους, οι λόγιοι της διασποράς αποτελούν το κυρίαρχο φαινόμενο στη συνέχεια της πνευματικής ζωής, καθώς το Πατριαρχείο, που αντικαθιστά, σαν κοσμικός θεσμός πλέον, την παλαιά αυτοκρατορία με τις ευλογίες της οθωμανικής εξουσίας, διακατέχεται από έντονη εσωστρέφεια και ευνόητη αντιπαλότητα προς τη λατινική δύση και την πνευματική παραγωγή της. Στη λεγόμενη *προκορυδαλλλική περίοδο* (1453-1600) ξεχωρίζει η μαζική μετανάστευση των βυζαντινών διανοουμένων στην Ιταλία και η μεταλαμπάδευση εκείνης της αρχαίας φιλοσοφικής παράδοσης που θα θρέψει ευεργετικά το πνευματικό φαινόμενο της ευρωπαϊκής αναγέννησης. Η φιλοσοφική σκέψη αρχίζει με την έστω μετέωρη παρουσία του Πλήθωνος να προσπαθεί να χειραφετηθεί πλήρως από τη θεολογία, και παράλληλα να εκφράζεται με τη ζωηρή διαμάχη πλατωνισμού και αριστοτελισμού, διαμάχη που έχει ασφαλώς πανευρωπαϊκές διαστάσεις[11].

Στον ελληνόφωνο κόσμο κυριαρχεί κάτω από την άγρυπνη σκέπη του Πατριαρχείου μια αριστοτελίζουσα θεολογία, όπως άλλωστε και στη Δύση, που βρίσκει τον εκφραστή της στο πρόσωπο του Θεόφιλου Κορυδαλλέα (1574-1646)[12]. «...*αποτελεί τραγική ειρωνεία το γεγονός ότι το νεωτερικό πνεύμα του Κορυδαλλέα, ο οποίος δεν επιθυμούσε να καθυποτάξει τη φιλοσοφική έκφραση στις επιταγές της θεολογικής ορθοδοξίας και έδινε έμφαση στη δημιουργική αναστροφή με τα κλασικά κείμενα, για την καλύτερη αναζήτηση της αλήθειας μέσω του φιλοσοφικού στοχασμού, μετατρέπεται σε δογματική τροχοπέδη από τους εκπροσώπους της ιερατικής αυθεντίας*»[13].

Στη *μετακορυδαλλική περίοδο* (1700-1821), ο επίσημος θεολογικός λόγος σχεδόν στιγματίζεται από ένα σύνδρομο *πτωχοπροδρομισμού*, και ο αγώνας για την αυτονομία της φιλοσοφικής σκέψης από τη θεολογία ξεκινά και πάλι από τους λογίους της διασποράς, που ζουν από κοντά τον παλμό της ακμής του ευρωπαϊκού διαφωτισμού και προσπαθούν να μεταφέρουν τις ιδέες του στη γλώσσα και τον τόπο τους. Το κίνημα του νεοελληνικού διαφωτισμού, που κυριαρχείται από τις μορφές του Ευγένιου Βούλγαρι (1716-1806)[14] και του Αδαμάντιου Κοραή (1748-1833[15]), για πρώτη φορά, έστω και δειλά, αναδεικνύει τον φιλοσοφικό και επιστημονικό λόγο τουλάχιστον σε ισότιμη θέση με τον ήδη αποστεωμένο θεολογικό λόγο, και θέτει τις βάσεις για την κατοπινή κυριαρχία του.

Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία και η στάση της πατερικής παράδοσης, των βυζαντινών λογίων και των λογίων της περιόδου της τουρκοκρατίας

Ίσως η ρήση του αποστόλου Παύλου στην *Προς Κορινθίους Α΄ Επιστολή* «...*επειδή και Ιουδαίοι σημεία αιτούσι και Έλληνες σοφίαν ζητούσιν, ημείς δε κηρύσσομεν Χριστόν εσταυρωμένον, Ιουδαίοις μεν σκάνδαλον, Έλλησι δε μωρίαν*...» να απηχεί το πνεύμα και τη στάση απέναντι στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία όχι μόνον των πρώτων αιώνων της μαχόμενης νέας θρησκείας, αλλά και του συνόλου της βυζαντινής περιόδου. Όπως παρατηρεί ο Β.Ν. Τατάκης, «...*το Βυζάντιο αρνήθηκε ορισμένες τάσεις και αγνόησε ορισμένους δρόμους του πνεύματος. Περιορίστηκε σε άλλες, επιμένοντας να μην είναι τίποτα άλλο παρά ορθόδοξο. Με την επιλογή του κρίνει αλλά και κρίνεται*»[16]. Βέβαια, ο ίδιος συγγραφέας δεν αργεί να προχωρήσει στην ακόλουθη απαραίτητη επισήμανση. «*Θα*

[11] Βιρβιδάκης 2000, 389.
[12] Βιρβιδάκης 2000, 390.
[13] Βιρβιδάκης 2000, 392.
[14] Βιρβιδάκης 2000, 395.
[15] Βιρβιδάκης 2000, 400.
[16] Τατάκης 1977, 26.

πρέπει πάντως να σημειώσουμε ότι ο Χριστιανισμός αυτός, παρά την ορθοδοξία του, είναι διαποτισμένος από τον Ελληνισμό»[17].

Ήδη στην πατερική περίοδο, μία περίοδο ανάγκης οριστικής και έγκυρης διατύπωσης του χριστιανικού δόγματος, η θεολογική σκέψη έρχεται σε αναπόφευκτη σύγκρουση και διάλογο με την ελληνική παράδοση. Το γεγονός ότι η αρχαία παράδοση εισχωρεί στο σώμα του θεολογικού λόγου μέσω του Αττικισμού είναι «μία ακόμη μαρτυρία για την υπεροχή της ελληνικής παράδοσης σε σχέση με την παράδοση της Καινής Διαθήκης, γραμμένης στη δημώδη ελληνική»[18], τη στιγμή, μάλιστα, που η στάση των Πατέρων απέναντι στη θύραθεν φιλοσοφία διακρίνεται μάλλον για την καταδικαστική απόρριψη ή τη χλιαρή αποδοχή της, έστω και αν κάποιοι χριστιανοί στοχαστές θα αναλάβουν με ενθουσιασμό την υπεράσπισή της ή ακόμη και την αφομοίωσή της με θεωρίες όπως αυτή του *σπερματικού λόγου* ή με την εντυπωσιακή μεταμφίεση του Πλάτωνος σε *Μωυσή αττικίζοντα*[19].

Παρότι ο πυρήνας της πνευματικής στάσης του βυζαντινού θεολογικού λόγου απέναντι στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση παραμένει αναλλοίωτος, το γεγονός της γλωσσικής συνέχειας εξασφαλίζει την εύκολη προσπέλαση στα αρχαία κείμενα από τους βυζαντινούς λογίους. «*Είναι γνωστό το ενδιαφέρον των λογίων για την αντιγραφή αρχαίων έργων, και η χειρόγραφη παράδοση των φιλοσοφικών έργων, παρά τον εν μέρει τυχαίο χαρακτήρα της, μας δίνει μια εικόνα για τη διάδοση και τη διασπορά τους. Τα περισσότερα από χίλια βυζαντινά χειρόγραφα του Αριστοτέλη και τα διακόσια εξήντα του Πλάτωνα συνιστούν έναν εντυπωσιακά μεγάλο αριθμό και φανερώνουν την προτίμηση των λογίων τόσο για τους δύο φιλοσόφους όσο και για ορισμένα από τα έργα τους*»[20]. Παρότι για πολλούς βυζαντινούς λογίους η αρχαία ελληνική φιλοσοφική παράδοση πλησιάζει την αλήθεια και μερικές φορές ο σοφός ταυτίζεται με τον φιλόσοφο, στη βυζαντινή περίοδο δεν διαμορφώνεται ποτέ ένας καθαρά φιλοσοφικός λόγος. Η επικράτηση του κινήματος του ησυχασμού κατά τον 14ο αιώνα, δηλαδή στην ύστερη περίοδο της *παλαιολόγειας αναγέννησης*, είναι ενδεικτική, αφού φανερώνει το αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ της *ημετέρας* και της *θύραθεν* φιλοσοφίας, το χάσμα μεταξύ του αποκαλυπτικού θείου πνεύματος και του ορθού λόγου. «*Τελικά, η ένταση μεταξύ χριστιανισμού και (εθνικής) φιλοσοφίας διατηρήθηκε σε όλη την πορεία της βυζαντινής φιλοσοφίας, παρά το πατερικό παράδειγμα ή τις απόπειρες συμφιλίωσης, όπως του Ψελλού να μείνει πιστός στη θεολογική ορθοδοξία και ταυτόχρονα να χρησιμοποιήσει την αρχαία φιλοσοφική παράδοση*»[21].

Παρότι οι βυζαντινοί λόγιοι θεωρούσαν την αριστοτελική λογική εισαγωγή στη φιλοσοφία και την πλατωνική μεταφυσική σαν ουσιαστικό πυρήνα της, χωρίς να τις αντιδιαστέλλουν ή να τις θεωρούν αντιμαχόμενες, η περίοδος μετά την άλωση της Κωνσταντινουπόλεως ξεκινά με μια οξεία διαμάχη πλατωνισμού και αριστοτελισμού, που παίρνει τον χαρακτήρα προσωπικής σχεδόν αντιδικίας μεταξύ του Πλήθωνος Γεμιστού και του Γεωργίου Σχολαρίου, του μετέπειτα πατριάρχη Γενναδίου Β΄, και η οποία θα στείλει τους *Νόμους* του Πλήθωνος στην πυρά της εκκλησίας[22]. Η διαμάχη, όμως, αυτή, που θα κλείσει με την επικράτηση του Νεοαριστοτελισμού, θα γεννήσει με τους έλληνες λογίους της διασποράς τις προϋποθέσεις εκείνες που θα συμβάλλουν στην αναγέννηση της φιλοσοφίας και του ορθολογισμού, αρχικά στην Ιταλία και κατόπιν σε ολόκληρη τη Δύση. Βασικά γνωρίσματα της επικράτησης του Νεοαριστοτελισμού στον ελληνικό χώρο είναι η προοδευτική

[17] Τατάκης 1977, 32.
[18] Τατάκης 1977, 34.
[19] Ζωγραφίδης 2000, 346-347.
[20] Ζωγραφίδης 2000, 350.
[21] Ζωγραφίδης 2000, 378.
[22] Βιρβιδάκης 2000, 389.

ανεξαρτητοποίηση της μελέτης της φιλοσοφίας από τη σπουδή της θεολογίας και η ανάπτυξη του ενδιαφέροντος για την ιστορική, αλλά και τη συστηματική προσέγγιση βασικών φιλοσοφικών κλάδων εκτός από τη λογική και τη ρητορική[23], γεγονός που προετοιμάζει το έδαφος για τη γέννηση του νεοελληνικού διαφωτισμού.

Ολόκληρη η Ευρώπη γνωρίζει αυτή την περίοδο μια πραγματική μεταμόρφωση μέσα από την ανεμπόδιστη και αυτόνομη καλλιέργεια της φιλοσοφίας και των επιστημών, και οι έλληνες λόγιοι της διασποράς μεταφέρουν με ενθουσιασμό τα νέα μηνύματα, καθώς, ταυτόχρονα με τη μελέτη και τη μετάφραση κειμένων του ευρωπαϊκού διαφωτισμού, αρχίζουν να προχωρούν και πάλι σε επιστημονική μελέτη της αρχαίας παράδοσης με προεξάρχοντα τον Αδαμάντιο Κοραή ή ακόμη και σε απόπειρες άρθρωσης νέου φιλοσοφικού λόγου, όπως στις περιπτώσεις του Βενιαμίν Λέσβιου (1759-1824) ή του Κωνσταντίνου Κούμα (1777-1836)[24]. «*Φυσικά, οι νεωτερικές αντιλήψεις και η διδασκαλία τους (...) υφίστανται και την οργανωμένη αντεπίθεση των εχθρών του Διαφωτισμού, οι οποίοι συνήθως εκπροσωπούν παραδοσιακά κέντρα της θεολογικής αυθεντίας*»[25], όμως η θεολογική αυθεντία αρχίζει ήδη να συρρικνώνεται κάτω από το βάρος του ουμανισμού, που αντλεί τη δύναμή του τόσο από τα συνεχή επιτεύγματα της επιστήμης, όσο και από την απρόσκοπτη αναδίφηση στην αρχαία παράδοση και την τεράστια κοινωνική απήχηση των αρχαίων δημοκρατικών ιδεωδών.

Το χριστιανικό δόγμα και η νεώτερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία και επιστήμη

Με την άλωση του 1453 αναπτύσσονται δύο αντίρροπες τάσεις μέσα στους βυζαντινούς πνευματικούς κύκλους: α) οι επιφανείς λόγιοι που βρίσκουν μαζικά καταφύγιο στην Ιταλία και οι οποίοι μέσα από τη διδασκαλία τους στα νεοσύστατα πανεπιστήμια των ιταλικών πόλεων, αλλά και μέσα από τον ζωηρό διάλογο περί Πλάτωνος και Αριστοτέλους (όπου δεσπόζουν οι φυσιογνωμίες του Πλήθωνος και του Βησσαρίωνος), δίνουν τη δυνατότητα στους ιταλούς ανθρωπιστές να μυηθούν στην πλατωνική μυθολογία και να οραματιστούν μια πνευματική αναγέννηση στηριγμένη πάνω στα αρχαιοελληνικά πρότυπα, και β) ο εκκλησιαστικός θεολογικός λόγος του Πατριαρχείου με πρώτο και χαρακτηριστικό εκφραστή του τον Γεώργιο Σχολάριο, ο οποίος, παρά το γεγονός ότι υπερασπίζεται τον αριστοτελισμό και μεταφράζει και σχολιάζει τον Θωμά Ακινάτη, εμφανίζεται κλειστός προς τη Δύση, αφενός λόγω του σχίσματος και αφετέρου λόγω των πνευματικών και κοσμικών εξουσιών που του παραχωρούνται από την Υψηλή Πύλη πάνω στους χριστιανικούς πληθυσμούς της οθωμανικής αυτοκρατορίας[26].

Η ανασυγκροτημένη Πατριαρχική Ακαδημία ως επίσημος και αυθεντικός φορέας της γνώσης και η ηγεμονία του Πατριαρχείου στην πνευματική και εκπαιδευτική ζωή του ελλαδικού χώρου θα ασκούν καταλυτική επιρροή σχεδόν μέχρι τον 18ου αιώνα, και θα παγιώσουν την απόλυτη και ασφυκτική κυριαρχία του ορθόδοξου δόγματος και της νεοαριστοτελικής εκδοχής της φυσικής φιλοσοφίας, που συνηγορείται από τον πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρι και εκπροσωπείται από τον Θεόφιλο Κορυδαλλέα. «*Η εκδοχή του νεοαριστοτελισμού που αντιπροσωπεύει ο Κορυδαλλέας (...) καθιστά την αναγέννηση της φυσικής φιλοσοφίας μια σημαντική παράμετρο της διαδικασίας προσδιορισμού της συλλογικής ταυτότητας των ορθόδοξων Ελλήνων των Βαλκανίων*»[27].

[23] Βιρβιδάκης 2000, 390.
[24] Βιρβιδάκης 2000, 400-401.
[25] Βιρβιδάκης 2000, 398-399.
[26] Ζωγραφίδης 2000, 362.
[27] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 327.

Η εσωστρεφής και φοβική προς τον καθολικισμό και τη Δύση πατριαρχική εξουσία αρχίζει στα τέλη του 17ου αιώνα να αυτοεγκλωβίζεται, όταν εμφανίζεται γύρω από το Πατριαρχείο μια νέα αριστοκρατία με ευρωπαϊκή παιδεία, οι Φαναριώτες, που σταδιακά καταλαμβάνουν πολλά από τα κοσμικά αξιώματα της εκκλησίας και ταυτόχρονα υψηλές θέσεις στην οθωμανική διοίκηση. «Είναι η πρώτη φορά μετά την Άλωση της Πόλης που η επικοινωνία με τη Δύση γίνεται με μια διάθεση αφομοίωσης, έστω και επιλεκτικής, των νέων επιτεύξεων του ευρωπαϊκού πνεύματος»[28]. Παράλληλα, όλο και περισσότεροι λόγιοι αρχίζουν πλέον να σπουδάζουν στα μεγάλα ευρωπαϊκά κέντρα, και να μεταφέρουν, όπως είναι φυσικό, τις νέες ιδέες της επιστημονικής επανάστασης και του διαφωτισμού στον ελλαδικό χώρο[29].

Έτσι, τον 18ο αιώνα, το έδαφος είναι έτοιμο να υποδεχθεί τις πρώτες αμφισβητήσεις της νεοαριστοτελικής ορθοδοξίας με τον μαθηματικό Μεθόδιο Ανθρακίτη (1660-1736), που μεταφράζει Descartes και Malebranche και αφορίζεται το 1723, γιατί επιμένει στην αποσύνδεση της φιλοσοφίας από το χριστιανικό δόγμα, και τον Βικέντιο Δαμοδό (1700-1754) που προσπαθεί να εντάξει στο πλαίσιο της αριστοτελικής φυσικής τις αρχές της καρτεσιανής φιλοσοφίας[30]. Το πρόσωπο, όμως, που θα τερματίσει την κυριαρχία της Κορυδαλλικής παράδοσης και θα φέρει στον ελλαδικό χώρο μια πρώτη εικόνα της νευτώνειας φυσικής φιλοσοφίας είναι ο Ευγένιος Βούλγαρις (1716-1806), ο οποίος, παραδόξως, προκρίνει την ορθότητα του τυχώνειου συστήματος (όπως άλλωστε και ο Δαμοδός) σε μια εποχή που έχει γίνει κοινά αποδεκτή η νευτώνεια σύνθεση που επικυρώνει οριστικά το ηλιοκεντρικό σύστημα[31].

Στα τέλη του 18ου αιώνα, η έκρηξη της γαλλικής επανάστασης συντελεί καθοριστικά στο οριστικό γκρέμισμα των παλαιών αξιών και επιταχύνει τις εξελίξεις, λειτουργώντας σαν πανευρωπαϊκός φάρος τόσο κοινωνικών όσο και πνευματικών αναζητήσεων. Την εποχή αυτή ξεχωρίζουν τρεις πνευματικοί κύκλοι που αποτελούν τα κέντρα μεταλαμπάδευσης των νέων κοινωνικών, φιλοσοφικών και επιστημονικών ιδεών, και περιορίζουν την αίγλη και το κύρος του Πατριαρχείου: ο κύκλος των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών και της Βιέννης, με κεντρικά του πρόσωπα τον Ρήγα Βελεστινλή και τον Άνθιμο Γαζή, και με έντονους κοινωνικούς και επαναστατικούς προσανατολισμούς, ο περισσότερο φιλολογικός κύκλος του Παρισιού γύρω από τον Αδαμάντιο Κοραή, και ο ελλαδικός κύκλος των Ιωαννίνων γύρω από τον Αθανάσιο Ψαλλίδα[32].

Από αυτά τα σημαντικά πνευματικά κέντρα θα ξεπηδήσουν προσωπικότητες, όπως ο Βενιαμίν Λέσβιος (1762-1824), φανατικός υπέρμαχος του ηλιοκεντρικού συστήματος, που με το έργο του «*κλείνει, ουσιαστικά, η πρώτη αυτή προεπαναστατική φάση της αφομοίωσης των νέων επιστημονικών ιδεών από τους λογίους του ελλαδικού χώρου*»[33]. Βρισκόμαστε πλέον στην περίοδο της ακμής του νεοελληνικού διαφωτισμού, ενός ανθηρού πνευματικού κινήματος, που θα επιτύχει όχι μόνο να διαδώσει στον απομονωμένο ελλαδικό χώρο τις νέες ιδέες και αξίες, αλλά και να συντελέσει τα μέγιστα στην απελευθέρωση από την οθωμανική κυριαρχία και στην ίδρυση και διακυβέρνηση του νέου ελληνικού κράτους.

---

[28] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 332.
[29] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 332-333.
[30] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 334-336.
[31] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 343-347.
[32] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 349.
[33] Χριστιανίδης *κ.ά.* 2000, 350.

Συμπεράσματα

Σε ολόκληρη τη βυζαντινή περίοδο η φιλοσοφική σκέψη διατήρησε μια υποτυπώδη αυτονομία απέναντι στην εξουσία του ορθόδοξου θεολογικού λόγου, αλλά ποτέ δεν θεωρήθηκε «θεραπαινίς» της θεολογίας, σύμφωνα με το θεωρητικό πρότυπο που υπερίσχυσε από τον 13ο αιώνα στη Δύση. Η θεολογική αυθεντία, ξεκινώντας με την πατερική παράδοση, υπήρξε, παρότι καχύποπτη, σχετικά ανεκτική απέναντι στον εργώδη και πλούσιο υπομνηματισμό της αρχαίας φιλοσοφικής παράδοσης (κυρίως της Αριστοτελικής και Πλατωνικής) από τους βυζαντινούς λογίους, εντάσσοντάς την μάλιστα στο εκπαιδευτικό της σύστημα. Βέβαια, η φιλοσοφική σκέψη στο βυζάντιο δεν κατόρθωσε ποτέ να αρθρώσει έναν καθαρά φιλοσοφικό λόγο, αφού ο κεντρικός θεολογικός προσανατολισμός παρέμεινε πάντα ακλόνητος.

Μετά την άλωση του 1453 παρατηρείται μεταξύ των βυζαντινών λογίων ένα αρχικό κύμα διασποράς στην Ιταλία όπου συμμετέχουν στην κυοφορία μιας πνευματικής αναγέννησης, που εμπνέεται από τα οράματα και τις ιδέες του Πλήθωνα. Ταυτόχρονα, όμως, το Πατριαρχείο, με κοσμικές και πνευματικές εξουσίες πλέον ακολουθεί μια λατινόφοβη, εσωστρεφή και συντηρητική πορεία, που παγιώνεται στο νεοαριστοτελικό Κορυδαλλικό σύστημα. Μόνο με το κίνημα του νεοελληνικού διαφωτισμού, που εμφανίζεται τον 18ο αιώνα θα φτάσει στον ελλαδικό χώρο η νεότερη ευρωπαϊκή φιλοσοφία και επιστημονική σκέψη, που γεννήθηκε και αναπτύχθηκε στις περιόδους της αναγέννησης και του διαφωτισμού.

Βιβλιογραφία

Βιρβιδάκης, Σ. 2000, Η φιλοσοφική σκέψη στην Ελλάδα από τον 16ο ως τον 20ό αιώνα», στο *Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ο Αιώνα*, Τόμ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ.

Ζωγραφίδης, Γ. 2000, Η Βυζαντινή φιλοσοφία, στο *Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ο Αιώνα*, Τόμ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ.

Τατάκης, Β.Ν. 1977, *Η Βυζαντινή φιλοσοφία*, (μτφ. Ε. Καλπουρτζή), Αθήνα: Σχολή Μωραΐτη.

Χριστιανίδης, Δ. *κ.ά.* 2000, Οι Έλληνες λόγιοι στην ελληνική περίοδο της Τουρκοκρατίας, στο *Ελληνική φιλοσοφία και επιστήμη: από την αρχαιότητα έως τον 20ό Αιώνα*, Τόμ. Β΄, Πάτρα: ΕΑΠ.

Λογοτεχνία

Λογοτέχνες και λογοτεχνήματα

Λέξεις κλειδιά: *Αλέξανδρος Κοτζιάς, Αντιποίησις αρχής, Γιάννης Ρίτσος, Γιώργος Σεφέρης, Δημήτρης Χατζής, Έγκωμη, Η τελευταία αρκούδα της Πίνδου, Μάρκος Μέσκος, μετανάστης, Τη ρωμιοσύνη μην την κλαις*

Ζ. Σιούλη Κατάκη, Υ/Δ πανεπιστημίου Πελοποννήσου

Abstract

Writer's ideology permeates the entire web of his literary works, giving them occasionally a different meaning. Political ideology is scattered in the works of G. Seferis, where deciphering of meanings is at least ambiguous. The same happens with Y. Ritsos with his careful transfer of personal experience to the public space. In the mid-1940s a new literary generation sprang up, especially polyphonic and multi-faceted. This generation, accepting the experiences of the war, especially the Occupation, the Civil War and the oppressive and cold war climate of the 1950s, appears politicized, more united and compact in expression, tone and themes. D. Hatzis and Al. Kotzias, inspired by contemporary problems and political events are quoted here.

Γ. Σεφέρης «Έγκωμη».

Ο Σεφέρης στα σαράντα περίπου χρόνια της ποιητικής του προσφοράς (1931-1971) διακρίθηκε αποσπώντας βραβεία, με κορυφαία διάκριση το Νόμπελ Λογοτεχνίας (1963). Είναι γενικά αποδεκτό ότι, άνοιξε νέους δρόμους στη νεοελληνική ποίηση, απελευθερώνοντάς την από τα παραδοσιακά μέτρα εισάγοντας αναζωογονητικά στοιχεία. Τα χαρακτηριστικά της μοντέρνας ποίησης, που εκφράζει η τέχνη του, είναι ο ελεύθερος στίχος, η ανάπτυξη της δραματικότητας και του καθημερινού λεξιλογίου σε αντίθεση με τη λυρικότητα και το ποιητικό λεξιλόγιο της παλιάς ποίησης. Ταυτόχρονα, μια εμφανής σκοτεινότητα διανοητικής φύσης δυσκολεύει τον αναγνώστη στην αποκωδικοποίηση του νοήματος των ποιημάτων. Τέλος, νοήματα διαφορετικά, πλούσιες εικόνες και το «εμείς» σε αντιδιαστολή με το «εγώ» των προηγούμενων ποιητών αποτέλεσαν τα καινούργια στοιχεία που εγκαινίασαν την ποίηση της Γενιάς του '30, στην οποία ανήκει.

Το ποίημα «Έγκωμη» ανήκει στη συλλογή Το Ημερολόγιο του Καταστρώματος, Γ΄ (1955) με αρχικό τίτλο *Κύπρον ου μ' εθέσπισεν* (στίχος από την Ελένη του Ευριπίδη) και είναι αφιερωμένο όπως και τα υπόλοιπα «Στον Κόσμο της Κύπρου, Μνήμη και Αγάπη»[1]. Ο Σεφέρης δανείζεται την ονομασία του ποιήματός του από αρχαιολογικό χώρο του νησιού και πλέκει σκηνικό, το οποίο δεν είναι επινοημένο, αλλά πρόκειται για κατάθεση προσωπικής εμπειρίας του[2].

Συγκεκριμένα, ο αφηγητής σε πρώτο πρόσωπο αναφέρεται σε μια αρχαιολογική ανασκαφή με εμφανή στοιχεία της τους στίχους 2, 9-10. Το ποιητικό υποκείμενο δηλώνει την παρουσία του στο χώρο: «Κι εγώ προχώρεσα». Περπατά, κινείται, παρατηρεί τη φύση και τους ανθρώπους «γυναίκες κι άντρες» που εργάζονται στην ανασκαφή. Το έργο επιτελείται με τη βοήθεια σκαπανών, που χειρίζονται οι εργάτες με ρυθμικό τόνο. Ο αφηγητής συνδέει αυτόν τον ρυθμικό τόνο με τον «τροχό της μοίρας». Αυτός αποτελεί και το σύμβολο, τη

[1] Beeton, 1996, σ. 264.

[2] Το περιστατικό αναφέρει ο Ε. Λ. Λουίζος, 1981, σσ. 23-23.

δομική συσκευή του χρόνου, που δίνει το έναυσμα να κινηθεί προς τα εμπρός ή προς τα πίσω με την παράθεση γεγονότων σε διαφορετικές χρονικές στιγμές.

Θεμελιακό ρόλο στο φαινόμενο διαδραματίζει ο στίχος 21 όπου ξαφνικά παγώνει ο χρόνος. Το ποιητικό υποκείμενο κοιτάζει τον «αιθέρα τ' ουρανού» και είναι «θαμπωμένος». Παράγωγο στοιχείο είναι ότι, βιώνει την έναρξη του ψυχολογικού χρόνου[3][3] του μεταφερόμενος σε εκστατική στιγμή. Σε αυτήν, η γοητευτική εργάτρια με τα γνήσια χαρακτηριστικά της Κύπριας: «μαύρα μαλλιά … φρύδια χελιδώνας» συγχέεται με το άγαλμα που στο «φως ανηφορίζει» και λαμβάνει το επίθετο της Παναγίας «οδηγήτρας». Την ώρα αυτή που σταματά ο χρόνος, ο αφηγητής, κλείνει τα μάτια και αντιλαμβάνεται με τα εσωτερικά μάτια έναν παραμυθητικό κόσμο (στιχ. 33-37). Ο ποιητής στο ποίημα ανοίγοντας ένα παράθυρο στο χρόνο καθιστά τον κόσμο ενιαίο. Ο αναγνώστης μαζί του οδηγείται έξω από χρόνο, τόπο και εποχή. Σε αυτόν δύνανται να συνυπάρξουν ανόμοια πράγματα και πρόσωπα. Το μάρμαρο μπορεί να αναληφθεί, το αρχαίο άγαλμα να ταυτίζεται με την «οδηγήτρα», και να είναι παράλληλα «μάνα και βρέφος». Ο χώρος, επίσης, υφίσταται την επίδραση του ενιαίου χρόνου και αποκτά υπερτοπικό χαρακτήρα: έτσι το άγαλμα που απεγκλωβίζεται μπορεί να είναι από οποιασδήποτε χώρας χώμα.

Η λήξη του ψυχολογικού χρόνου σηματοδοτείται στους στίχους 45-47. Ο κόσμος του ποιητικού υποκειμένου επανέρχεται. Όμως, το διάλειμμα στο χρόνο έχει χαρίσει στον ποιητή μια οραματική αντίληψη του κόσμου. Η μόλις προηγούμενη αποστασιοποίησή του από την πραγματικότητα αντικαθίσταται από την αντίληψη των επερχόμενων δεινών της Κύπρου. Το λιγοστό χορτάρι και τα αγκάθια που απλώς συμπληρώνουν το τοπίο στον 5ο στίχο θα αποκτήσουν νέο ρόλο στον 52ο. Το κυπριακό τοπίο παρουσιάζεται να δονείται στην κινούμενη ιστορικότητα του χώρου (στιχ.48) καθώς μπερδεύεται με παραδόσεις του παρελθόντος. Με τις αναφορές αυτές ο ποιητής προσπαθεί να συνταυτίσει το παρελθόν, το παρόν και ίσως να προμηνύσει το μέλλον[4]. Έτσι, και στους στίχους 25-30 η ανάληψη του αγάλματος, ως άλλος αναγεννώμενος Φοίνικας, ίσως, προμηνύει την αναγέννηση της Κύπρου, προς μια αισιόδοξη πορεία. Η λειτουργία των συμβόλων (στιχ. 52-53) είναι εμφανής εφόσον δανείζεται από τη βίβλο στοιχεία που υπαινίσσονται τη σταύρωση και το προπατορικό αμάρτημα[5]. Έτσι, αναφέρεται το «λιγοστό χορτάρι και τα' αγκάθια … ένα φίδι» στοιχεία που μπορούν να εκληφθούν ως νύξεις ενδεχόμενης καταστροφής[6].

Γ. Ρίτσος- «Τη Ρωμιοσύνη μην την κλαις»

Ο όγκος της πενηντάχρονης σχεδόν ποιητικής παραγωγής του Ρίτσου οφείλεται καταρχήν στην πίστη του για το χρέος του πολίτη να εργάζεται και να παράγει συνεχώς, αλλά και στην απόρριψη από τον ίδιο της ιδιοκτησίας, ακόμη και στο ποιητικό έργο[7]. Ο Ρίτσος θεωρείται λαϊκός ποιητής και ο αυθορμητισμός του στην ποίηση γίνεται με συντηρητικό –ελεγχόμενο θα λέγαμε- τρόπο, αντίθετα από νεότερους ποιητές που προκαλούν και προσβάλουν τη

[3] «Ο Μπερξόν δείχνει ότι η «διάρκεια» δηλαδή ο χρόνος της ψυχικής βίωσης, δεν πρέπει να συγχέεται με τον «κοινό» χρόνο που υπολογίζεται με μαθηματική ακρίβεια. Ο ψυχολογικός χρόνος δεν επιδέχεται μέτρηση γιατί δεν είναι ούτε ενιαίος ούτε ομοιογενής, αλλά συγχωνεύει το παρόν με στιγμές από την εσωτερική ζωή του ανθρώπου σε προηγούμενες εποχές». Βλ. Γκότση Γ. κ.ά., 2000, σ. 114.

[4] Σεφέρης, 1994, σ. 149.

[5] Το 1953 ο Σεφέρης επισκέφθηκε την Κύπρο. Εκεί, ίσως βρήκε τα στοιχεία της ελληνικότητας που είχε βιώσει μικρός στη Σμύρνη και που για πάντα είχαν χαθεί. Σε άλλο χρόνο από αυτόν των παιδικών του χρόνων αναπληρώνει το κενό της χαμένης πατρίδας. Ως διπλωμάτης και έμπειρος άνθρωπος, όμως, αντιλαμβάνεται τα επερχόμενα δεινά της Κύπρου και υπαινικτικά με συμβολισμούς τα αποτυπώνει στο ποίημά του.

[6] Beeton R., 1996, σ. 265.

[7] Μαρωνίτης, 1986, σσ. 163-164.

δημόσια ευαισθησία με την ωμή παράθεση του ιδιωτικού τους βιώματος. Στα βήματα του Καβάφη και του Σεφέρη, ο Ρίτσος, για την απόδοση της ιδιωτικής του εμπειρίας, ελέγχει πρωτίστως την ποιητική ισχύ και μετά την οδηγεί στον δημόσιο χώρο[8].

Αναλύοντας το ποίημα «Έγκωμη» του Σεφέρη αποκομίσαμε τη στοχαστική ελληνοκεντρική διάθεση του ποιητή (μια σταθερά της γενιάς του '30 με διάφορες εκφάνσεις) για τις ιστορικές περιπέτειες του ελληνισμού, πλην όμως στο ποίημα δεν αναφέρθηκαν ταξικές περιγραφές και το λαϊκό στρώμα το οποίο αναδεικνύονταν ήταν κοινωνικά απροσδιόριστο. Μια ουσιαστική διαφορά στην ποίηση του Ρίτσου, από αυτήν του Σεφέρη είναι ότι ο Ρίτσος πιστεύοντας στην αξία της ταξικής περιγραφής χρησιμοποιεί στα ποιήματά του λεκτικά σχήματα, εργαλεία[9] από τον καθημερινό εργατικό και μικροαστικό βίο της σύγχρονης ελληνικής πόλης. Στο ολιγόστιχο[10] ποίημα «Τη Ρωμιοσύνη μην την κλαίς»[11] ο «σουγιάς» και «το λουρί» μπορούν να θεωρηθούν τα σύνεργα στα οποία αντιστέκεται ο λαός που θέλει να ζήσει ελεύθερα. Οι παροιμιώδεις λαϊκές εκφράσεις «το μαχαίρι στο κόκαλο, μας σέρνουν με το καπίστρι» θυμίζουν αυτές του Ρίτσου και μπορούν να συνταυτιστούν με τη λαϊκή παράδοση.

Στο επίπεδο εκφοράς παραδοσιακού ποιήματος, στα βήματα δημοτικού τραγουδιού, ο ποιητής, χρησιμοποιεί δεκαπεντασύλλαβο για να δηλώσει τη συνέχεια στο χρόνο του ελληνισμού. Ένα άλλο μορφικό στοιχείο που συνδέει το συγκεκριμένο ποίημα με τη δημοτική παράδοση είναι οι εικόνες που αποδίδονται με παρομοιώσεις: «Ρωμιοσύνη / πετιέται ... αντρειεύει … καμακώνει».

Παράλληλα, ο ποιητής, εμβολιάζοντας το ποίημα με ανομοιοκατάληκτα δίστιχα σε ελεύθερο στίχο, άμεσα διακριτά από τον πεζό λόγο χάρη στην ηχητική του οργάνωση, το ρυθμό του και την έλλειψη συνέχειας, το καθιστούν συγχρόνως μοντέρνο. Μοντέρνο θεματικό στοιχείο μπορούμε να εκλάβουμε και το συμβολικό τρόπο απόδοσης του ποιήματος. Ο ποιητής προσωποποιεί τη Ρωμιοσύνη που ως μια γυναίκα «εκεί που πάει να σκύψει» επανακτά τις δυνάμεις της. Τέλος, η χρήση του καθημερινού λεξιλογίου, από τον ποιητή, (χαρακτηριστικό της μοντέρνας ποίησης που προαναφέραμε) είναι δηλωτικό της πρόθεσης του ποιητή να συζεύξει τις έννοιες της παράδοσης και του μοντέρνου στο ποίημα.

Μάρκος Μέσκος- «Μετανάστης»

Στα μέσα της δεκαετίας του 1940 ξεπηδά μια νέα λογοτεχνική γενιά, ιδιαίτερα πολυφωνική και πολυπρόσωπη. Αυτή η γενιά, δεχόμενη τις εμπειρίες του πολέμου, κυρίως της Κατοχής, του Εμφυλίου και του καταπιεστικού και ψυχροπολεμικού κλίματος της δεκαετίας του 1950, εμφανίζεται πολιτικοποιημένη, περισσότερο ενιαία και συμπαγής στην έκφραση, τον τόνο και τα θέματα.

---

[8] Μαρωνίτης, 1986, σ. 165.

[9] Ο Δ. Ν. Μαρωνίτης θέτει έναν κατάλογο με τα ευτελή σύνεργα της καθημερινότητας, τις χειρονομίες τη συγκίνηση και την πολιτική εγρήγορση όχι μόνο του Έλληνα εργάτη αλλά και του κοινωνικά υποβαθμισμένου μικροαστού που εγγράφονται συστηματικά στο σώμα των ποιημάτων του Ρίτσου. Βλ. Μαρωνίτης, 1986, σ.168.

[10] Ο Ρίτσος παράλληλα με τις μεγάλες ποιητικές συνθέσεις του καθιέρωσε τον τύπο του ολιγόστιχου ποιήματος.

[11] Το ποίημα αποτελεί ένα από τα *Δεκαοκτώ λιανοτράγουδα της πικρής πατρίδας* (ανομοιοκατάληκτα δίστιχα) που ο Ρίτσος κατά τη διάρκεια της εξορίας του στην Λέρο έγραψε σε μια ημέρα (16-9-1968) και που εκδόθηκαν το 1973. Βλ. 1981, σ. 377.

Οι μεταπολεμικοί ποιητές τυπικά χωρίζονται σε δύο γενιές, με ηλικιακά κριτήρια (ημερομηνία γέννησης 1916-1928 και 1929-1940). Η κριτική έρευνα σημειώνει συνήθως, με αρκετή δόση απλούστευσης, τρεις κυρίαρχες τάσεις μέσα στο σώμα της γενιάς των ποιητών: την πολιτική, την υπαρξιακή και τη νεοϋπερρεαλιστική. Στην ουσία αυτό που περιγράφει η μεταπολεμική ποίηση, λυρικά ή επικά, σαρκαστικά ή υπερρεαλιστικά, πολιτικά ή υπαρξιακά είναι το γεγονός της ήττας της ανθρωπότητας μετά τον πόλεμο[12]. Τη μεταπολεμική ποίηση το αναγνωστικό της κοινό την επιλέγει με κριτήριο την αισθητική της και όχι με το όνομα του δημιουργού της. Κυρίαρχα στοιχεία της είναι η τραγική σοβαρότητα, η πίκρα, τα αισθήματα διάψευσης, κατάθλιψης και η απουσία οραματισμών[13].

Ο Μάρκος Μέσκος (1935) ανήκει στη δεύτερη μεταπολεμική γενιά, η οποία από τις πρώτες της ακόμα εμφανίσεις στα γράμματα δείχνει να έχει μια εντυπωσιακή τάση διασποράς, τόσο στα θέματα όσο και στη γλώσσα της. Κυρίαρχο μοτίβο των ποιητών της είναι η απουσία ενός ενιαίου και ενοποιού κώδικα γραφής, ενός κοινού προσανατολισμού ή μιας ηθικής στάσης απέναντι στην πολιτική και την ποιητική παράδοση. Ως συγκλίσεις μπορούν να αναφερθούν ο περιγραφικός ρεαλισμός ορισμένων, η δυσφορία και η οργή έναντι μιας κοινωνικής κατάστασης συμβιβασμού, σε μια εξομολογητική ατμόσφαιρα, έτοιμη να αποκαλύψει τα πιο απόκρυφα αμαρτήματα.

Στο ποίημα «Μετανάστης», ο ποιητής, απευθυνόμενος με παράπονο στην πατρίδα (στιχ. 1, 17) εκφράζει στον ποιητικό του λόγο την αγωνία και το υπαρξιακό άγχος του. Κύριο άξονα του ποιήματος αποτελεί η αγάπη που νοιώθει το ποιητικό υποκείμενο για την πατρίδα του: «μη λησμονώντας τα’ ακρογιάλια σου» και πόσο σκληρή στάθηκε η ίδια για αυτόν: «[Ο]ύτε μια νύχτα..»

Στη συνέχεια με έντονη συναισθηματική φόρτιση και με κοινωνικό προβληματισμό μας περιγράφει πως το παρελθόν τον οδήγησε στην υπαρξιακή αγωνία του σύγχρονου ανθρώπου. Οι επιπτώσεις της ήττας και τα οξυμένα προβλήματα της μεταπολεμικής κοινωνίας αποτελούν το περιεχόμενο της ποιητικής του σύλληψης. Σε βασανιστική αναδρομή αναφέρεται σε συμβάντα της καθημερινής ιστορικής εμπειρίας: η ήττα του πολεμικού αγώνα (στιχ. 4), το οικονομικό αδιέξοδο (στιχ. 8), η ερήμωση της αγροτικής επαρχίας (στιχ. 9), ο θάνατος που σημάδεψε τη ψυχή του (στιχ. 12).

Στα ίδια περίπου ποιητικά πλαίσια του κοινωνικού προβληματισμού κινείται και το ποίημα «Μιλώ» του Μανόλη Αναγνωστάκη. Όμως, ο Αναγνωστάκης αναφερόμενος στα γεγονότα της μεταπολεμικής περιπέτειας εκφράζει συγχρόνως την αριστερή του ιδεολογία. Αντίθετα, στο ποίημα του Μέσκου η ιδεολογική του ταυτότητα δεν προσδιορίζεται. Μέσα από τα βιώματά του αντικατοπτρίζεται η ατομική του άποψη για το αίσθημα παθητικής αντίστασης που ένοιωθε μεγάλο μέρος του ελληνικού πληθυσμού[14].

Τέλος, «ο γλυκός θυμός από τα ελάτια του Βερμίου» θα μπορούσε να εκληφθεί ως υπερρεαλιστικό στοιχείο αλλά τείνει να μοιάζει περισσότερο με στοιχεία που απαντώνται στην ελληνική δημοτική ποίηση.

Δημήτρης Χατζής- "Η τελευταία αρκούδα της Πίνδου", Αλέξανδρος Κοτζιάς- "Αντιποίησις αρχής".

[12] Λεοντάρης, 1983, σ. 67.

[13] Μαρωνίτης Δ.Ν., *Ποιητική και πολιτική ηθική*, στο Beeton, 1996, σ. 256.

[14] Μέντη, κ. ά., 2000, σ. 290.

Ο όρος μεταπολεμικός αποδίδεται σε συγγραφείς που δημοσίευσαν λογοτεχνικά κείμενα μετά το 1943[15]. Στα έργα τους οι μεταπολεμικοί συγγραφείς παρουσιάζουν την κοινότυπη κοινωνική πραγματικότητα με λεπτομερή ακρίβεια και ρεαλισμό, διαφοροποιούμενοι από τις φανταστικές εξάρσεις των προγενέστερων ρομαντικών. Ο Δημήτρης Χατζής (1913-1981) και ο Αλέξανδρος Κοτζιάς θεωρούνται εκπρόσωποι της πρώτης μεταπολεμικής συγγραφικής ομάδας με βάση τη χρονολογία γέννησής τους.

Ο Δημήτρης Χατζής το 1976 παρουσίασε ένα μυθιστόρημα με τίτλο *Το διπλό βιβλίο*, το οποίο συγκροτείται από δεκαοκτώ ιστορίες με θέμα τη ζωή των Ελλήνων εργατών στη Γερμανία[16]. Απώτερος σκοπός του συγγραφέα ήταν να καταδείξει και να επισημάνει την επίδραση του σύγχρονου πολιτισμού στον άνθρωπο, ο οποίος καλείται να ζήσει μια συνεχώς διαμορφούμενη καθημερινότητα. Ο συγγραφέας επιλέγει ως θέμα την περιγραφή της μετανάστευσης, ένα οξύ πρόβλημα της εποχής, με απώτερο σκοπό την κατάδειξη της τραγικότητας του ανθρώπου που βιώνει το αδιέξοδο της προόδου.

Στο απόσπασμα «Η τελευταία αρκούδα της Πίνδου», στο πρόσωπο του ήρωα, Σκουρογιάννη καταδεικνύεται ο χαρακτηριστικός τύπος του απλοϊκού, αμόρφωτου Έλληνα, ο οποίος αναγκάζεται από το στενό περιβάλλον του χωριού να καταφύγει στη μετανάστευση για βιοποριστικούς λόγους. Ο συγγραφέας, χωρίς την παραμικρή εκζήτηση, μας παρουσιάζει τη νοσταλγία του ήρωα για την επιστροφή του στην ιδιαίτερη πατρίδα του. Ο Σκουρογιάννης στη Γερμανία, καθηλωμένος στο βιωματικό παρελθόν του, δεν εντάσσεται στην εκεί πραγματικότητα και δεν επικοινωνεί με τους Έλληνες συμπατριώτες του. Οδηγείται στη μοναξιά, την οποία καρτερικά υπομένει με τη βαθιά πεποίθηση ότι, όταν θα επιστρέψει στο χωριό του, θα ξαναβρεί τον πρότερο τρόπο ζωής. Όταν τελικά μετά από είκοσι χρόνια καταφέρνει να επιστρέψει στο «Ντομπρίνοβο» αντιμετωπίζει την τεχνολογική πρόοδο και τους οικονομικούς μετασχηματισμούς που έχουν διαφοροποιήσει όχι μόνο το περιβάλλον του χωριού, αλλά και τους συγχωριανούς του. Παράθυρο ευτυχίας ανοίγεται, όταν επισκέπτεται τη φύση που έχει μείνει αναλλοίωτη.

Από την άλλη πλευρά, ο Αλέξανδρος Κοτζιάς εμπνεόμενος από σύγχρονά του πολιτικά γεγονότα συγγράφει μυθιστορήματα με χαρακτήρες ταπεινωμένους και περιθωριοποιημένους, βασανιζόμενους από εμμονές, εγκληματικές πράξεις, αμαρτίες και αρρώστιες, όπως αυτοί του Ντοστογιέφσκι[17]. Απώτερος σκοπός του συγγραφέα είναι η εμβάθυνση στο ψυχικό κόσμο των χαρακτήρων, στις ενδόμυχες σκέψεις και τις συναισθηματικές παλινδρομήσεις τους. Αντίθετα, από άλλους μεταπολεμικούς συγγραφείς ο Κοτζιάς προέβαλλε επιπλέον στα έργα του προβλήματα της παραοικονομίας, τον οργασμό της οικοδομικής δραστηριότητας και το φαινόμενο της αντιπαροχής και την επιβολή του εξαστισμού στην κοινωνία[18].

Ο συγγραφέας, στο μυθιστόρημά του *Αντιποίησις αρχής*[19] παρουσιάζει τον αντιήρωά του, το χαφιέ Μένιο Κατσαντώνη, εκθέτοντάς μας συγχρόνως τις τρεις ημέρες των γεγονότων της εξέγερσης του Πολυτεχνείου. Ο ήρωας, περιθωριακός τύπος, μπλεγμένος συνειδητά στο μηχανισμό της Χούντας ως πληροφοριοδότης, δηλώνει χαρακτήρα που δεν προσδιορίζεται πολιτικά, αλλά εντάσσεται στην εκάστοτε καθεστηκυία κατάσταση.

---

[15] Αργυρίου, 1988, σ. 20.
[16] Μέντη, 2000, σ. 318.
[17] Μια επίδραση που ποτέ δεν αρνήθηκε ο Κοτζιάς. Βλ. Τσακνιάς, 1992, σ. 37.
[18] Τσακνιάς, 1992, σ. 37.
[19] Ο τίτλος είναι νομικός όρος και αναφέρεται στην κατάχρηση εξουσίας από τους στρατιωτικούς.

Προκύπτει με σαφήνεια ότι και οι δύο συγγραφείς, των οποίων έργα αναφέραμε, ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις της ρεαλιστικής αφήγησης, παρουσιάζοντάς μας υπαρκτούς ανθρώπινους τύπους της μεταπολεμικής κοινωνίας. Είναι γεγονός ότι ο Δημήτριος Σκουρογιάννης μπορεί να θεωρηθεί αντιπροσωπευτικός ανθρώπινος τύπος της μεταπολεμικής λογοτεχνίας. Τα στοιχεία που προβληματίζουν τους ήρωες της εποχής και γίνονται εμφανή στο κείμενο είναι το αίσθημα μοναχικότητας και απογοήτευσης. Έτσι, οι ήρωες, παρουσιάζονται αξιοπρεπείς να αγωνίζονται με τις δικές τους δυνάμεις προσβλέποντας σε ένα καλύτερο μέλλον. Προέκταση του φαινομένου αποτελεί το συναίσθημα της προδοσίας που νοιώθουν είτε από την πατρίδα τους, είτε από τους συμπολίτες τους. Από την άλλη πλευρά, ο αντιήρωας του Κοτζιά μας προσφέρει στοιχεία ενός άλλου υπαρκτού ιδιόμορφου ανθρώπινου τύπου της εποχής. Η επιβίωση για τον Μένιο δεν αποτελεί μέρος αγώνα για τη ζωή, αλλά ενσυνείδητη κίνηση χαμαιλέοντα που συντάσσεται με τους εκάστοτε δυνατούς.

Συμπερασματικά, συγκρίνοντας τους δύο ήρωες διαπιστώνουμε ότι ο Σκουρογιάννης, ως απλοϊκός αγνός, τίμιος αγωνιστής της ζωής είναι αποδεκτός από την κοινωνία. Ο ατομιστής Κατσαντώνης, που δε χαρακτηρίζεται από ανθρώπινες αξίες, καταδικάζεται άμεσα στη λαϊκή συνείδηση.

Βιβλιογραφία

Αργυρίου, Α. 1988, «Εισαγωγή», στο *Η Μεταπολεμική πεζογραφία. Από τον πόλεμο του ‘40 ως τη δικτατορία του ‘67* , (τόμ. 1), Αθήνα: Σοκόλης.

Beeton, R. 1996, *Εισαγωγή στη νεότερη λογοτεχνία*, Αθήνα: Νεφέλη.

Γκότση, Γ. κ.ά., 2000, *Ιστορία της Ευρωπαϊκής Λογοτεχνίας (Από τις αρχές του 18ου έως τον 20ο)*, Πάτρα: ΕΑΠ.

Λεοντάρης, Β. 1983, *Η ποίηση της ήττας*, Αθήνα: Έρασμος.

Λουίζος, Ε.Λ., 1981, «Ένα απόγευμα στην Έγκωμη», στο *Για τον Σεφέρη Τιμητικό Αφιέρωμα στα τριάντα χρόνια της Στροφής*, Αθήνα: Ερμής.

Μέντη, Δ. 2000, «Η μεταπολεμική πεζογραφία», στο *Γράμματα ΙΙ: Νεοελληνική Φιλολογία (19ος και 20ος αιώνας)*, Πάτρα: ΕΑΠ.

Μαρωνίτης, Δ.Ν. 1986, «Προβλήματα ποιητικής οικονομίας στο έργο του Γιάννη Ρίτσου», στο *Πίσω μπρος. Προτάσεις και υποθέσεις για τη νεοελληνική ποίηση και πεζογραφία*, Αθήνα: Στιγμή.

Πρεβελάκης, Π. 1981, *Ο ποιητής Γιάννης Ρίτσος Συνολική θεώρηση του έργου του*, Αθήνα: Κέδρος.

Σεφέρης Γ., 1994, «Κ.Π. Καβάφης- Θ.Σ. Έλιοτ: Παράλληλοι» [1947], στο *Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη*. Επιλογή κριτικών κειμένων, Επιμέλεια Μ. Πιερής, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης,

Τσακνιάς, Σ. 1992, «Η εξέλιξη της αφηγηματικής τεχνικής στο έργο του Αλέξανδρου Κοτζιά», *Γράμματα και Τέχνες*, τεύχος 64-65, Ιανουάριος-Μάρτιος.

Αρχαία Τέχνη, Αρχαιολογία, Μυθολογία

Ετρούσκοι: τελετουργικά πρότυπα και μεταθανάτια ζωή

Λέξεις κλειδιά: *disciplina etrusca, liber lintaeus, αστικός σχεδιασμός, ειμαρμένη, ετρουσκική αρχαιολογία, ετρουσκική γλώσσα, ετρουσκική μυθολογία, ετρουσκική τέχνη, Ετρούσκοι, η στήλη της Λήμνου, θρησκεία, κλασική αρχαιολογία, τελετουργία*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:

Abstract

The Etruscans developed an impressive culture since 8th century BCE. Their art as special cultural expression attracted the attention of researchers and sightseers even before archeology turned to be an officially scientific discipline. The interest of Etruscans for burial rituals and the adoration of "dead" inherited to us an astonishing collection of well-maintained remains of their culture. The immense dimensions of cemeteries, the architecture of graves and the abundance of artefacts are partly interpreted by the importance that the "other world" held for the Etruscans.

Οι Ετρούσκοι –σημαντική υπόθεση για την κλασική αρχαιολογία στη διευρυμένη της έννοια- ανέπτυξαν έναν εντυπωσιακό πολιτισμό ήδη από τον 8ο αι. ΠΚΕ[1]. Η τέχνη τους ως ιδιαίτερη πολιτισμική έκφραση προσέλκυσε την προσοχή ερευνητών και περιηγητών πολύ πριν γίνει η αρχαιολογία επίσημα επιστημονικός κλάδος. Το ενδιαφέρον των Ετρούσκων για τις ταφικές ιεροτελεστίες και τη λατρεία των νεκρών μάς κληροδότησε μια εκπληκτική συλλογή καλά συντηρημένων υπολοίπων του πολιτισμού τους. Οι διαστάσεις των νεκροταφείων, η αρχιτεκτονική των τάφων και η αφθονία των αναθημάτων που βρίσκονται ερμηνεύονται εν μέρει από τη σημασία που είχε ο άλλος κόσμος για τους Ετρούσκους.

Η θρησκεία τους διακρίνεται για την πίστη της στην παντοδυναμία των θεών και της μοίρας, η οποία οδήγησε πιθανώς το άτομο εκείνης της εποχής σε ένα συναίσθημα ασημαντότητας, καθώς είχε να αντιμετωπίσει δυνάμεις ανώτερες, που σχετίζονταν με την ευημερία των νεκρών. Εκείνος που συνδιαλεγόταν στο διάβα της ζωής του με τις θείες δυνάμεις, γνώριζε τη μοίρα του στη μεταθανάτια ζωή και τη θέληση των θεών[2], δηλαδή γινόταν μάντις. Αν και η λατρεία των νεκρών ήταν σημαντική στον ελληνορωμαϊκό κόσμο, στην Ετρουρία η μεταθανάτια ζωή σήμαινε κάτι περισσότερο από την επίγεια ζωή.

Η βάση της ετρουσκικής θρησκείας ήταν η θεμελιώδης ιδέα ότι το ανθρώπινο πλάσμα καθοριζόταν πλήρως από τις ιδιοτροπίες των πολλών θεοτήτων που εκδήλωναν την πρόθεσή τους μέσω των φυσικών φαινομένων. Η αστραπή, η δομή των εσωτερικών οργάνων των ιερών σφαγίων -ηπατοσκοπία- τα πρότυπα της πτήσης των πουλιών κ.λπ. ήταν επομένως έκφραση του θείου και περιείχε ένα μήνυμα που θα μπορούσε να ερμηνευθεί από τους εκπαιδευμένους ιερείς-μάντεις. Τέτοιοι ιερείς-μάντεις βέβαια δεν

---

[1] Censorinus, *De Die Natali* (285). Από την παραδοχή ότι το 88 ΠΚΕ είναι το τέλος του όγδου ετρουσκικού *Saeculum*, θα μπορούσαμε να υπολογίσουμε ως πιθανή εναρκτήρια ημερομηνία του ετρουσκικού πολιτισμού το 968 ΠΚΕ. Η παρουσία αυτού του πολιτισμού ωστόσο γίνεται έντονη κατά τον 8ο αι ΠΚΕ.

[2] Titus Lucretius Carus, *De Rerum Natura*, 6, όπου μιλά για τους ιερούς στίχους των Ετρούσκων και την κρυμμένη θέληση των θεών: «*...non Tyrrhena retro uoluentem carmina frustra / indicia occultae dium perquirere*».

είναι μοναδικό φαινόμενο στον αρχαίο κόσμο, όπως φαίνεται από τις αναρίθμητες αναφορές της αρχαιοελληνικής γραμματείας[3]. Για τους Ετρούσκους η μαντεία ή οιωνοσκοπία ακολουθούσε ένα σύνθετο κώδικα τελετουργικών, που έμειναν γνωστά από τους Ρωμαίους ως *etrusca disciplina*. Ακόμη και μέχρι την πτώση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, οι Ετρούσκοι αντιμετωπίζονταν από τους συγχρόνους τους με μεγάλο σεβασμό για τη θρησκεία και τις μαντικές τους ικανότητες.

Η προφανής ανατολική ελληνική επιρροή στη ετρουσκική θρησκεία και τέχνη από την εμφάνιση του πολιτισμού κατά τον 8ο αι. ΠΚΕ., μπορεί να ερμηνευθεί πιθανώς ως στοιχείο προέλευσης των Ετρούσκων από τη Λυδία[4], ή ως επιρροές ελλήνων αποίκων που τράβηξαν νωρίς-νωρίς τους εμπορικούς δρόμους για την ευημερούσα περιοχή της Ετρουρίας. Όπως και αν την ερμηνεύσει κανείς, η ετρουσκική θρησκεία ήταν μοναδική στην περιοχή, γιατί όπως ο χριστιανισμός και ο ιουδαϊσμός ήταν αποκαλυπτική ως προς τη φύση της. Μια αφήγηση του κεντρικού πυρήνα της αποκάλυψης παρέχεται από τον Κικέρωνα[5]. «Μια ημέρα», λέγει ο μύθος, σε ένα χωράφι κοντά στον ποταμό Μάρτα της Τερουρίας, συνέβη ένα παράδοξο γεγονός. Μια θεϊκή ύπαρξη ξεπήδησε από το οργωμένο χωράφι με τη μορφή παιδιού αλλά τη σοφία γέροντα. Η τρομαγμένη κραυγή του ζευγολάτη έκανε τους *lucomones*, τους ιερατικούς βασιλείς της Ετρουρίας να σπεύσουν στο σημείο. Το σοφό παιδί έψαλλε το ιερό δόγμα, το οποίο άκουσαν και κατέγραψαν ευλαβικά, σαν την πολυτιμότερη κληρονομιά για τους απογόνους τους. Αμέσως μετά την αποκάλυψη το θαυματουργό πλάσμα έπεσε νεκρό και εξαφανίστηκε στο οργωμένο χωράφι. Το όνομά του ήταν Τάγκες, ο γιος του Γκένιους και εγγονός του υπέρτατου θεού, του Τίνια (ή Jupiter όπως ήταν γνωστός στους Ρωμαίους).

Disciplina Etrusca

Η *disciplina etrusca*, η ετρουσκική μαθητεία δηλαδή, καταγράφθηκε σε τρεις κατηγορίες βιβλίων της μοίρας. Η πρώτη ήταν τα *libri haruspicini*[6], που σχετίζονταν με την παρατήρηση του ήπατος των θυσιαστικών σφαγίων. Η δεύτερη περιελάμβανε τα libri fulgurates, ή την ερμηνεία της βροντής και της αστραπής και η τρίτη τα libri rituales, που κάλυπταν μια ποικιλία θεμάτων. Περιείχαν σύμφωνα με τον Φέστο «τελετουργικούς τύπους για την ίδρυση των πόλεων, την καθιέρωση βωμών και ναών, το απαραβίαστο των επάλξεων, νόμους για τις πύλες των πόλεων, τη διαίρεση σε φυλές, τελετουργικά θεραπεία, κανονισμούς για τη σύνθεση του στρατού και όλα όσα αφορούσαν στον πόλεμο και την ειρήνη. Στα *libri rituales* ξεχωρίζουν τρεις επιπλέον κατηγορίες: τα *libri fatales*, για τον χωρισμό του χρόνου και τη χρονική διάρκεια της ζωής των ανθρώπων. Τα *libri acherontici*, για τον κόσμο πέρα από τον τάφο και τα τυπικά της σωτηρίας και τελικά τα *ostentaria*, που παρείχαν τους κανόνες ερμηνείας των οιωνών και των σημείων, καθώς και τις εξαγνιστικές, εξευμενιστικές και καθαρτήριες τελετουργίες σε περιπτώσεις καταστροφών.

Αστικός σχεδιασμός και τελετουργικά τυπικά

Σύμφωνα με τον τελετουργικό μύθο ο ουρανός και η γη χωρίζονται σε τέσσερα τεταρτημόρια από ένα μεγάλο, αόρατο σταυρό, ο βόρειος-νότιος άξονας του οποίου ονομαζόταν *cardo* ενώ ο ανατολικός-δυτικός άξονας *decumanus*, για να χρησιμοποιήσουμε τους αντίστοιχους λατινικούς όρους. Η τελετουργική και θρησκευτική παρατήρηση

[3] Πολυάριθμες αναφορές που σχετίζονται μεταξύ τους χρονολογικά μπορεί να αναζητήσει ο αναγνώστης στο Rohde, E., 2004, Η Ψυχή, τόμ. Β΄, Αθήνα: Ιάμβλιχος

[4] Την άποψη αυτή έχει ο Ηρόδοτος. Βλ. Ηροδότου, *Ιστορίαι*, 1, 94. περισσότερα για την καταγωγή των Ετρούσκων μπορεί να βρει ο αναγνώστης στο Pallottino, *The Etruscans* (2nd. ed., 1975): 79-81

[5] Cicero, *De Divinatione*, 2.50.

[6] Περισσότερα βλ. Cicero, *De Haruspicum Responsis.*

στηριζόταν σε αυτή τη διαίρεση του ουράνιου και γήινου χώρου. Βοηθούσε τους ιερείς να αποκρυπτογραφούν και να κατανοούν τα σημάδια που προέρχονταν από τους θεούς. Συνεπώς, κάθε ιερή και κοσμική λειτουργία έπρεπε να συμμορφώνεται με αυτή την τετραμερή διαίρεση. Οι Ετρούσκοι πίστευαν πως ευμενείς και δυσμενείς δυνάμεις συνδέονταν αμετάκλητα με τα τέσσερα τέταρτα του ουρανού, σύμφωνα με τις κοσμικές θέσεις των θεών. Η ανατολή θεωρείτο τόπος καλής οιωνοσκοπίας, γιατί εκεί επέλεξαν να κατοικήσουν οι θεοί που βοηθούσαν το ανθρώπινο γένος. Η βορειοανατολική γωνία στην μαντική τους τέχνη υποσχόταν καλή τύχη. Στον νότο κυβερνούσαν οι θεοί της γης και της φύσης. Οι φοβεροί και ανελέητοι θεοί του κάτω κόσμου και της μοίρας κατοικούσαν στις θλιμμένες επικράτειες της δύσης, ιδιαίτερα στη νοτιοδυτική γωνία που θεωρείτο η πλέον δυσμενής.

Βάσει των παραπάνω οι Ετρούσκοι εξέλιξαν ένα σύστημα αστικού σχεδιασμού βασισμένο σε αυτές τις θρησκευτικές έννοιες, που απεικονίζονταν στο λεπτομερές τυπικό τους για την ίδρυση της νέας πόλης. Στην Ετρουρία η πόλη που σχεδιαζόταν σύμφωνα με τους ιερούς κανόνες θεωρείτο μικροκοσμική απεικόνιση του σύμπαντος, αρμονικά ενσωματωμένη στην τάξη των θεών. Στην πραγματικότητα η ίδια ιδέα απαντάται στη θεμελίωση της *roma quadrata*[7] και τον ιδρυτικό μύθο της, αλλά και σε μεταγενέστερες ρωμαϊκές πόλεις, όπως η Κωνσταντινούπολη. Ο ιερέας, καθορίζοντας τους άξονες βορρά-νότου και ανατολής-δύσης με τη βοήθεια του ουρανού, στρεφόταν στον νότο και απήγγειλε τα εξής: «Τούτος ο τόπος μπροστά μου, τούτος ο τόπος πίσω μου, αυτός αριστερά μου και τούτος δεξιά μου». Κατόπιν, φορώντας το κωνικό καπέλο του και κρατώντας τη ράβδο του, χάραζε ιεροπρεπώς το *cardo* και το *decumanus*.

Θρησκεία και ειμαρμένη

Οι Ετρούσκοι πίστευαν στην ειμαρμένη. Αν και μια αναβολή είναι ενίοτε εφικτή με τη βοήθεια της προσευχής και της θυσίας, το τέλος είναι σίγουρο. Σύμφωνα με τα *libri fatales*, όπως περιγράφτηκαν από τον Κενσορίνο[8], για τον άνθρωπο προβλέπονται κύκλοι επτά και δώδεκα ετών. Όποιος ζει πέρα από τα όρια των χρονικών κύκλων, χάνει την ικανότητα να κατανοεί τα σημεία των θεών.

Οι Ετρούσκοι πίστευαν επίσης ότι η ζωή των ανθρώπων περιοριζόταν από μια χρονική κλίμακα καθορισμένη από τους θεούς. Σύμφωνα με τούτη τη δοξασία τα δέκα *saecula* συνδέονταν αριθμητικά με το όνομα Ετρούσκος. Τούτο αποδείχθηκε ιδιαίτερα ακριβές και λέγεται συχνά ότι οι Ετρούσκοι προφήτευσαν το τέλος τους ή ουσιαστικά άφησαν τα πράγματα να καταρρεύσουν εξαιτίας της συγκεκριμένης πίστης. Οι σημαντικότερες θεότητες του ετρουσκικού πάνθεου αποδίδονται στον παρακάτω πίνακα σε σχέση με τις ελληνορωμαϊκές θεότητες, όπου μπορούμε τουλάχιστον να διακρίνουμε μια τέτοια σχέση:

Ετρουσκική θεότητα	**Ελληνορρωμαϊκή θεότητα**	**Ιδιότητες-Σύμβολα**
Άιτα, Έιτα	Πλούτων	Κυβερνήτης των νεκρών και προσωποποίηση του κάτω κόσμου. Κεφαλή του λύκου από τον ελληνικό Άδη
Άνι	Ιανός	Θεός των Ενάρξεων. Ουράνιος θεός (Βορράς)
Απλού	Απόλλων	Μετεωρολογικός θεός: Βροντή και αστραπή. Φορά δάφνινο στεφάνι και κρατά ραβδί και κλαδιά δάφνης

[7] Βλ. Jung C.G.-Kerenyi K., 2000, *Η επιστήμη της μυθολογίας*, Αθήνα: Ιάμβλιχος, 54.
[8] Censorinus, *De Die Fatali*.

Αρτούμες/Άρτιμι	Άρτεμις	Θεά της νύχτας και του θανάτου, αύξηση στη φύση
Ατούνς	Άδωνις	Θεός της αναγέννησης. (Αγόρι, Χρησμός, φωνή των Θεών.) Σύζυγος της Τουράν
Κάουθα, Καθ		Ηλιακός θεός. Ανατολή από τον ωκεανό
Κελ, Κίλενς	Celens	Ισοδύναμη της Γαίας
Χάροντες	Χάρων	Ετρουσκικοί δαίμονες του θανάτου
Κούλ, Κούλσου		Κούλσου, η ετρουσκική δαιμόνισσα: που φυλάσσει τον κάτω κόσμο. Σύμβολό της είναι ο δαυλός
Φέμπρουους		Εξαγνισμός, μύηση και νεκροί. Συνδέεται με το Φεβρουάριο και τη γιορτή των νεκρών
Φερόνια		Ετρουσκική θεά, προστάτιδα των απελεύθερων. Συνδέεται με τα δάση, τη φωτιά και τη γονιμότητα
Φούφλουνς, (Πάκχα)	Πιθανώς Βάκχος	Θεός του κρασιού, αναγέννηση, άνοιξη άγρια φύση, γονιμότητα. Γιος της χθόνιας θεότητας Σέμια
Χόρτα		Θεά της γεωργίας
Χερκ/Χοράκλ/Χερκλ	Ηρακλής	Δύναμη και νερό
Καρούν/Χαρούν	Χάρων	Δαίμονας του θανάτου
Λάραν	Lares(;) - Άρης(;)	Θεός του πολέμου. Νέος με κράνος και λόγχη
Οι Λάσα: Αλπάν, Εβάν, Ρακουνέτα και Βέκου		Θηλυκές θεότητες, φύλακες των τάφων. Καθρέφτες και στεφάνια
Λάσα Βέκου	Νύμφη Βεγκόια	Προφητεία
Λέινθ		Απρόσωπη θεά. Περιμένει στις πύλες του κάτω κόσμου με τον Έιτα
Letham/Lethans		Προστάτης, ζει στην Έιτα (κάτω κόσμο)
Lusna, Losna	Luna - Σελήνη	Σεληνιακή θεά
Μάνια και Μάντους		Φύλακες του κάτω κόσμου
Μάρις	Mars - Άρης	Γεωργία. Γονιμότητα. Λυτρωτής θεός
Μένρβα	Minerva - Αθηνά	Θεά της σοφίας και των τεχνών
Νεθούνς	Neptune - Ποσειδών	Θεός του νερού και της υγρασίας. Τρίαινα, άγκυρα, ιππόκαμπος, δελφίνια
Νόρτια	Fortuna	Θεά της μοίρας και της τύχης. Στην αρχή του νέου έτους ένα καρφί μπηγόταν σε έναν τοίχο στο άδυτό της, ως ιεροτελεστία γονιμότητας
Περσιπνέι/Φερσπνάι	Περσεφόνη - Prosperpine	Βασίλισσα του κάτω κόσμου
Σάτρες	Saturn - Κρόνος	Θεός του χρόνου και της ανάγκης. Γέρων που κρατά δρεπάνι και κλεψύδρα
Σέλβα	Silvanus	Γήινος Θεός, Δάση
Σέμλα	Σεμέλη	Μητέρα του Ατούνς
Σέθλανς, Βέλκανς	Vulcan - Ήφαιστος	Πυρ, Μεταλουργία
Σιλένους	Σειληνός	Ο σάτυρος. Άγρια φύση

Ταρκίες,Τάγκες		Αγόρι, Χρησμός, φωνή των θεών. Δύο φίδια για πόδια
Θέσαν	Aurora - Θέτις (;)	Θεά της Αυγής, τοκετός
Τέτλουμθ		Θεότητα του κάτω κόσμου, μοίρα
Τίνια Τινς	Jupiter - Δίας	Υπέρτατος ουράνιος θεός. Αστραπές, δόρυ και σκήπτρο
Τιβ(ρ)		Σεληνιακή θεότητα
Τουράν		Τέλους και Τελούμο, γήινη μητέρα και πατέρας
Τλούσκβα	Venus - Αφροδίτη	Θεά της αγάπης, της υγείας και της γονιμότητας, προστάτιδα της πόλης Vulci
Τουρμς	Mercury - Ερμής	Προστάτης των εμπόρων, αγγελιαφόρος των θεών με φτερωτά σανδάλια και κηρυκείο
Τουρμς Άιτας		Ερμής ψυχοπομπός
Τβαθ	Δήμητρα	Θεά της ανάστασης, Η Αγάπη στο Βασίλειο των νεκρών
Ούνι	Juno - Ήρα	Η υπέρτατη θεά. Είναι η θεά του κόσμου, προστάτιδα της Περούτζια
Βαντ		Θηλυκός δαίμων του θανάτου. Ζωές στον κάτω κόσμο. Με τα μάτια στα φτερά της τα βλέπει όλα και είναι πανταχού παρούσα. Κήρυκας του θανάτου, βοηθά τους ασθενείς στο νεκροκρέβατό τους. Σύμβολά της είναι το φίδι, ο δαυλός και το κλειδί της πύλης που οδηγεί στον άλλο κόσμο
Βέλθα	Voltumna, Vertumnus	Αρχικός θεός των Ετρούσκων, προστάτης της ετρουσκικής ένωσης

Μια ματιά στις θεότητες και στις σημαντικότερες όψεις της ετρουσκικής τέχνης - της ετρουσκικής αρχαιολογίας κατά συνέπεια- δείχνει ότι αυτός ο αρχαίος λαός συνδιαλέγεται πεισματικά με τον θάνατο. Η ετρουσκική εμμονή με τον επιμελημένο ενταφιασμό μας οδηγεί στην υπόθεση ότι πιθανώς υπήρχε η βαθύτερη πεποίθηση, παρόμοια με εκείνη των Αιγυπτίων, πως ένα τμήμα της ψυχής παρέμενε με το σώμα, ή τουλάχιστον ότι το σώμα ήταν σημαντικό για τη μεταθανάτια ζωή. Γνωρίζουμε ότι ο πρώιμος τρόπος ταφής ήταν η αποτέφρωση και ότι η στάχτη τοποθετείτο σε δικωνικά δοχεία, ή δοχεία που έμοιαζαν με τα κωνικά μαγικά καλύμματα. Βαθμιαία, άρχισαν να εμφανίζονται οι ενταφιασμοί ανθρώπων, οι πρώτοι στην Ταρκινία και την Κέρε. Κατά τη διάρκεια της ανατολίζουσας περιόδου (7ος-6ος αι. ΠΚΕ) ο ενταφιασμός υπερίσχυσε της αποτέφρωσης, εκτός από τη βόρεια Ετρουρία, όπου η αποτέφρωση διατηρήθηκε ως ταφικό έθιμο μέχρι τον 1ο ΠΚΕ αι., όπως φαίνεται από τα αλαβάστρινα δοχεία της Βολτέρα.

Η αρχιτεκτονική τους είναι πολύ καλύτερα γνωστή από τους τάφους της, παρά από τα σπάνια υπολείμματα σπιτιών και ναών. Η λειτουργία ήταν ζωτικής σημασίας για τη ζωή των Ετρούσκων. Ο ρωμαϊκός ιστορικός Λίβιος περιέγραψε τους Ετρούσκους λίγους αιώνες αργότερα ως «λαό που πάνω από όλα τα πράγματα διακρινόταν για την αφοσίωσή του στις θρησκευτικές πρακτικές». Η θρησκεία, όπως και η γλώσσα, ήταν οι βασικοί παράγοντες συνένωσης των διάσπαρτων πόλεων-κρατών της Ετρουρίας[9]. Τα τεράστια ετρουσκικά

[9] Σύμφωνα με τον μύθο, η ένωση των 12 ετρουσκικών πόλεων ιδρύθηκε από δύο Λύδιους ευγενείς, τον Ταρχούν και τον αδελφό του Τυρρηνό. Ο Ταρκούν έδωσε το ονομά του στην πόλη

νεκροταφεία, γεμάτα τύμβους και νεκρικά δώματα σίγουρα διεκδικούν με αξιώσεις τον χαρακτηρισμό νεκροπόλεις, δεδομένου ότι ήταν πράγματι πόλεις των νεκρών, με τους αναρίθμητους τάφους τους απλωμένους κατά μήκος μιας κεντρικής νεκρικής λεωφόρου, όπως στο Κερβετέρι.

Για τους Ετρούσκους φαίνεται πως τα πάντα καθορίζονταν από τη μοίρα. Θεωρούσαν ότι το πεπρωμένο τους ήταν προκαθορισμένο από αυτό που αποκαλούσαν *saecula*, ή ιστορικές φάσεις. Κεντρική στην ετρουσκική θρησκεία ήταν η πεποίθηση πως η ζωή συνεχίζεται μετά θάνατον και οι τάφοι των πλουσίων ήταν ιδιαίτερα πολυτελείς, διακοσμημένοι περίτεχνα από Ετρούσκους καλλιτέχνες και τεχνίτες. Η γλυπτική ήταν προσανατολισμένη στην ίδια εμμονή με τον θάνατο. Το πορτραίτο του νεκρού απαιτείται για να εξασφαλίσει τη μαγική επιβίωση του. Όσον αφορά στις τοιχογραφίες, προορίζονταν να ζωογονήσουν την ψυχρή κατάθλιψη του τάφου, να του προσδώσουν χρώμα και κίνηση και να βοηθήσουν τον νεκρό να συμμετέχει στα παιχνίδια και τις γιορτές που απεικονίζονται στους τοίχους της τελευταίας κατοικίας του.

Η ετρουσκική αρχαιολογία μας οδηγεί σε έναν κόσμο που κινείτο μακράν του ελληνικού κόσμου, των στοχασμών και των αξιών του. Αν και η ελληνική και η ετρουσκική τέχνη αναπτύχθηκαν λίγο-πολύ παράλληλα, η λειτουργία, ο σκοπός και η φύση τους είναι ανόμοιες.

Η τέχνη της Ετρουρίας

Η ετρουσκική τέχνη μπορεί να διαχωριστεί σε τρεις κατηγορίες: επικήδεια, αστική και ιερή. Εξαιτίας της στάσης των Ετρούσκων προς τη μεταθανάτια ζωή, το μεγαλύτερο τμήμα της τέχνης τους παραμένει νεκρική. Χαρακτηριστικά καλλιτεχνικά επιτεύγματα είναι οι τοιχογραφίες -ζωγραφισμένες σε δισδιάστατο στυλ- και ρεαλιστικά πορτραίτα οπτής γης (*terracota*) που βρέθηκαν σε τάφους. Επίσης, είναι γνωστά και κοινά τα ορειχάλκινα ανάγλυφα και αγάλματα. Οι τάφοι που ανακαλύφθηκαν στην Κέρε σκαλισμένοι σε μαλακό ηφαιστειακό βράχο, μοιάζουν με κατοικίες και απεικονίζουν εν μέρει τις αντιλήψεις των Ετρούσκων για τον αστικό σχεδιασμό. Οι Ετρούσκοι θεμελίωσαν τις πόλεις τους βάσει συγκεκριμένου καννάβου, με μια τεχνική που αντέγραψαν πιθανώς από τους Ρωμαίους, αν και η υπόθεση της πολιτισμικής μεταβίβασης από τη Λυδία ή η επαφή με την Ελλάδα – ιδιαίτερα την ανατολική επικράτεια των νήσων- θα μπορούσε να αποδώσει μεγαλύτερο χρονολογικό βάθος σε αυτή τη χωροταξική πρακτική. Στους ιερούς τόπους, οι ναοί των Ετρούσκων διέθεταν βαθιά εμπρόσθια όψη με στήλες και άφθονα γλυπτά οπτής γης στις στέγες, σαν και αυτά που βρέθηκαν στον ναό του Βέι (ύστερος 6ος αι. ΠΚΕ.). Η ετρουσκική τέχνη επηρεάστηκε από την ελληνική τέχνη και επηρέασε στη συνέχεια την ανάπτυξη του ρεαλιστικού πορτραίτου στην Ιταλία.

Σημαντική θέση στην ετρουσκική τέχνη φαίνεται πως είχε και η μουσική. Αυτά που γνωρίζουμε για την ετρουσκική μουσική προέρχονται κυρίως από τη διεξοδική ανάλυση των τοιχογραφικών παραστάσεων, ή από τις μυστηριώδεις επιγραφές στα καλύμματα των σαρκοφάγων. Βασίζουμε την πενιχρή γνώση μας για την ετρουσκική μουσική κυρίως στις λιγοστές μαρτυρίες που επιζούν από τις αρχαίες πηγές. Οι περισσότεροι ερευνητές,

---

Τάρκνα ή Ταρκινία, ενώ Τυρρηνός έδωσε το όνομά του στους Τυρρηνούς –εναλλακτικό όνομα για τους Ετρούσκους. Αν και δεν υπάρχει consensus omnium για το ποιές πόλεις συμμετείχαν στην ένωση, υποθέτουμε κατά προσέγγιση τις εξής: Arretium (Arezzo), Caisra (Caere ή σύγχρονο Cerveteri), Clevsin, (Clusium ή σύγχρονο Chiusi), Curtun (σύγχρονη Cortona), Perusna (Perugia), Pupluna (Populonia), Veii, Tarchna (Tarquinii ή σύγχρονη Tarquinia-Corneto), Vetluna (Vetulonia), Felathri (Volaterrae ή σύγχρονη Volterra), Velzna (Volsinii ή σύγχρονη Bolsena) και Velch (Vulci ή σύγχρονο Volci).

στηριγμένοι σε τούτη την έλλειψη μουσικών χειρογράφων έχουν την άποψη ότι οι Ετρούσκοι διέθεταν μάλλον προφορική μουσική παράδοση και αυτή είναι η πλέον αποδεκτή υπόθεση, εφόσον δεν υπάρχουν προς το παρόν τουλάχιστον οι απαραίτητες αρχαιολογικές μαρτυρίες για να υποθέσουμε διαφορετικά.

Το *Liber Lintaeus* του Ζάγκρεμπ, που θεωρείται τμήμα ιερών ετρουσκικών βιβλίων, περιλαμβάνει επαναλαμβανόμενες ρυθμικές φράσεις, οι οποίες εκφέρονταν προφανώς με μουσικό τρόπο. Ορισμένες πινακίδες που βρέθηκαν σε τάφους επίσης παρουσιάζουν την ίδια επαναλαμβανόμενη ρυθμικότητα και μέτρο που συναντά κανείς στους ποιητικούς στίχους. Αυτές οι πηγές, μαζί με τις απεικονίσεις τάφων που παρουσιάζουν μουσικούς να παίζουν σε ομαδικό σχηματισμό και αφηγήσεις του Λίβιου για το ετρουσκικό ως το πρώτο ρωμαϊκό θέατρο[10], μάς οδηγούν στην εικασία ότι τέτοια περίπλοκα προγραμματισμένα γεγονότα πιθανώς είχαν πρόβες, που απαιτούσαν ενδεχομένως καταγραφή των μουσικών στοιχείων με κάποιο τρόπο. Ο σημαντικός ρόλος της μουσικής σε όλες τις σημαντικές πτυχές της ζωής -συμπόσια, θρησκευτικοί εορτασμοί, νεκρικές ιεροτελεστίες- οι μαγικές και πνευματικές πτυχές της τείνουν να προσθέσουν ειδικό βάρος στο επιχείρημα των γραπτών μουσικών κειμένων.

Η μουσική συνόδευε την εργασία και τις δραστηριότητες του ελεύθερου χρόνου των Ετρούσκων. Ιερόπρεπα τελετουργικά γεγονότα όπως οι αγώνες[11] του ετήσιου Fanum Voltumnae συνοδεύονταν από επαγγελματίες μουσικούς και χορευτές, όπως βεβαιώνεται από τον Τίτο Λίβιο. Μουσική υπήρχε, επίσης, κατά τη διάρκεια αθλητικών αγώνων και πολεμικών επιχειρήσεων, κατά τη διάρκεια του κυνηγιού και στις νεκρικές τελετουργίες, όπως επίσης και κατά τη διάρκεια των συμποσίων που αποτυπώθηκαν στους τοίχους των πολυτελών ανακτόρων της αριστοκρατίας. Η μουσική δεν παιζόταν μόνο κατά τη διάρκεια το ίδιου του γεύματος (σύνδειπνον), αλλά και κατά τη διάρκεια της παρασκευής του δείπνου για τη δημιουργία του κατάλληλου περιβάλλοντος μαγειρεύματος και φυσικά κατά τη διάρκεια των μακρών συζητήσεων (συμπόσιον).

Κατά τη διάρκεια της νεκρικής τελετής ο γλυκός ήχος του auleta (αυλού) και της λύρας ελάφρυνε την ατμόσφαιρα του συμποσίου που ακολουθούσε, πείθοντας τους παρευρισκόμενους να χορέψουν. Λίγα γνωρίζουμε για τα πραγματικά ετρουσκικά ονόματα των μουσικών οργάνων και συνεπώς μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μόνον τα ελληνικά ή ρωμαϊκά αντίστοιχα για να τα περιγράψουμε. Η αρχαιολογική σκαπάνη έφερε στην επιφάνεια κρουστά όργανα όπως κουδούνια, καμπανάκια (*tintinnabulum*) και κρόταλα που χρησιμοποιούσαν οι χορευτές. Από την περιγραφή του Πλίνιου του Πρεσβύτερου για τον τάφο της Λαρς Πορσένα μπορούμε να συνάγουμε ένα ενδιαφέρον συμπέρασμα. Όπως και πολλά άλλα αντικείμενα της αποτροπαϊκής μαγείας, τα καμπανάκια κρέμονταν στους τάφους για να παράγουν ήχο όταν τα κινούσε ο άνεμος και να αποτρέπουν την παρουσία κακών πνευμάτων.

Το πρόβλημα της γλώσσας

Αντίθετα από τα Λατινικά και τα Ελληνικά, η Ετρουσκική, η τρίτη μεγάλη γλώσσα της ρωμαϊκής επικράτειας στην ιταλική χερσόνησο δεν επιβιώνει σε μεγάλα λογοτεχνικά έργα[12]. Είμαστε σίγουροι, βέβαια, ότι υπήρχε ένα corpus θρησκευτικής λογοτεχνίας όπως

[10] Dutsch and Fredric 2020, 19.

[11] Οι αγώνες όχι με τη σύγχρονη έννοια, αλλά με την έννοια της συνάθροισης. Ούτως η άλλως η λέξη αγών προέρχεται από τη ρίζα -αγ, που σημαίνει συγκεντρώνω.

[12] Οι πρώτοι χριστιανοί του 4ου αι. προχώρησαν στη συστηματική καταστροφή της ετρουσκικής λογοτεχνίας. Ο Αρνόβιος, ένας από τους πρώτους χριστιανούς απολογητές, που έζησε περίπου το 300 έγραψε: «*Η Ετρουρία είναι γεννήτωρ και μητέρα πάσης δεισιδαιμονίας*».

επίσης και ένα corpus ιστορικών και δραματικών κειμένων[13]. Για παράδειγμα είναι γνωστό το όνομα του δραματογράφου Βόλνιου, άγνωστης ημερομηνίας, που έγραψε έναν αριθμό τραγωδιών[14]. Αν και δεν υπάρχουν μαρτυρίες, εμμέσως συνάγουμε το συμπέρασμα όπως προείπαμε ότι η ετρουσκική μουσική διέθετε κάποια γραπτή μορφή[15].

Η ετρουσκική γλώσσα είναι παγκόσμια αποδεκτή ως απομονωμένη περίπτωση. Δεν μπορεί να αποδειχθεί ότι συσχετίζεται με οποιαδήποτε άλλη γλώσσα, ζώσα ή νεκρή, εκτός από λίγες τοπικές ως επί το πλείστον διαλέκτους. Τα Ρετικά που καταγράφηκαν στην ευρύτερη περιοχή των Άλπεων, συνδέονται με τα Ετρουσκικά κρίνοντας από τις λιγοστές επιγραφές. Η λημνιακή τοπική διάλεκτος των προελληνικών φύλων της αρχαιότητας, έτσι όπως καταγράφηκε σε επιγραφή[16], φαίνεται πως σχετίζεται με την Ετρουσκική. Η Καμονική, επίσης, η οποία καταγράφηκε στη ΒΔ Ιταλία και χρησιμοποιούσε το ετρουσκικό αλφάβητο, σχετίζεται πιθανώς, αλλά τα στοιχεία είναι πολύ λίγα για να μας οδηγήσουν σε σαφή συμπεράσματα.

Η ετρουσκική γλώσσα, αν και συνέχισε να μελετάται, νέκρωσε ήδη από την αυτοκρατορική περίοδο της Ρώμης και χρησιμοποιείτο μόνον από ιερείς και λόγιους. Ο αυτοκράτωρ Κλαύδιος έγραψε την ιστορία των Ετρούσκων σε 20 βιβλία, βασισμένη σε πηγές της εποχής του. Δυστυχώς αυτά τα βιβλία χάθηκαν και μαζί τους χάθηκαν οι μνήμες ενός σημαντικού κατά την άποψή μας πολιτισμού. Η γλώσσα στο θρησκευτικό ιερουργικό της πλαίσιο έμεινε ζωντανή ως την ύστερη αρχαιότητα, όπως φαίνεται από το τελευταίο αρχείο μιας τέτοιας χρήσης, που σχετίζεται με την επιδρομή του Αλάριχου, αρχηγού των Βησιγότθων, στη Ρώμη το 410[17]. Σύμφωνα με αυτό το αρχείο οι Ετρούσκοι ιερείς κλήθηκαν να ρίξουν κεραυνό ενάντια στους βαρβάρους.

Υπάρχει ένα *corpus* 10.000 περίπου γνωστών ετρουσκικών επιγραφών, στο οποίο προστίθενται αρκετές επιγραφές που ανακαλύπτονται κάθε χρόνο. Πρόκειται κυρίως για σύντομες επικήδειες επιγραφές, που βρέθηκαν σε αναθηματικά αγγεία, σε τάφους ή σε αφιερώματα των ιερών. Άλλες βρέθηκαν σε εγχάρακτους ορειχάλκινους καθρέφτες, σε νομίσματα, δίσκους και κεραμεική, και περιέχουν ονόματα, αριθμούς και μη αλφαβητικά σύμβολα, αν και η λειτουργία τους είναι λίγο κατανοητή.

Η στήλη της Λήμνου

Μια όρθια στήλη με επιγραφή βρέθηκε το 1885 στα καμίνια της Λήμνου. Χρονολογήθηκε από τον 6ο αι. ΠΚΕ και βρίσκεται πλέον στο Αρχαιολογικό Μουσείο των Αθηνών. Η επιγραφή στην στήλη έχει 198 γράμματα που σχηματίζουν 33 λέξεις και είναι διακοσμημένη με το προφίλ ενός πολεμιστή. Η επιγραφή είναι γραμμένη σε ελληνικό

[13] Titus Livius, *Historia Romana*, Lib. 7.2 «*Η ετρουσκική λέξη για τον ηθοποιό είναι istrio, και έτσι οι γηγενείς ηθοποιοί ονομάζονταν histriones. ... τραγουδούσαν σατυρικούς μετρικούς στίχους προσαρμοσμένους στις νότες του αυλού και τους συνόδευαν με κατάλληλες κινήσεις*...».

[14] Varro, *Lingua Latina V*, IX. Αναφέρει το όνομα του δραματουργού Βόλνιου που έγραψε τις «Τουσκανικές τραγωδίες», πιθανώς εκλατινισμένη μορφή του Βέλνιες: «*Ager Romanus primum divisus in partis tris, a quo tribus appellata Titiensium, Ramnium, Lucerum. Nominatae, ut ait Ennius, Titienses ab Tatio, Ramnenses ab Romulo, Luceres, ut Iunius, ab Lucumone; sed omnia haec vocabula Tusca, ut Volnius, qui tragoedias Tuscas scripsit, dicebat*...».

[15] Titus Lucretius: *De Res Natura*. Σύντομη αναφορά στα τυρρηνικά τραγούδια.

[16] Στη Λήμνο βρέθηκε επιγραφή του 600 ΠΚΕ γραμμένη σε γλώσσα παρόμοια με την Ετρουσκική. Ο Θουκυδίδης, αντίθετα από τον Ηρόδοτο, αναφέρει ότι ο προελληνικός πληθυσμός της Λήμνου ήταν Τυρρηνικός.

[17] Zosimus, *Historia Novae*. Αρκετές άλλες πηγές μιλούν για τα ιερά βιβλία που υπήρχαν στον ναό του Απλού ή Απόλλωνα.

αλφάβητο, προσαρμοσμένο φωνητικά ώστε να ταιριάζει με τις ιδιαιτερότητες του ετρουσκικού αλφάβητου, εκτός από την περίπτωση του γράμματος -ο (όμικρον).

Ορισμένοι ακαδημαϊκοί υποθέτουν ότι τα Λημνιακά και τα Ετρουσκικά συνδέονται γενετικά ή τουλάχιστον μορφολογικά. Στην πραγματικότητα, η γλώσσα της επιγραφής στη στήλη παρουσιάζει μορφολογική και νοηματική ομοιότητα με την Ετρουσκική. Αυτό είναι ιδιαίτερα εμφανές στη σύγκριση των αριθμών και των τύπων που υποδεικνύουν την ηλικία του θανόντος και είναι *sialxveis avis* (σε ηλικία 40 ετών) στη λημνιακή στήλη, και της ετρουσκικής έκφρασης από άλλη επιγραφή, *avils maxs shealxlsc*, (σε ηλικία 45 ετών).

«... *η στήλη του πολεμιστή που ανακαλύφθηκε το 1885 μοιάζει με εκείνη της Avele Feluske της Vetulonia στην Etruria*...». Όχι μόνο δείχνει την κεφαλή σε προφίλ, αλλά επίσης φέρει δύο επιγραφές σε ένα αλφάβητο που μοιάζει με εκείνο των φρυγικών επιγραφών του έβδομου ΠΚΕ. αιώνα. Η γλώσσα φέρει μερικές αναλογίες με τις γλώσσες της Μ. Ασίας, αλλά οι φιλόλογοι συμφωνούν γενικώς ότι ως προς τη μορφολογία και το λεξιλόγιό της παρουσιάζει πολλές ομοιότητες με την Ετρουσκική. Από μόνη της η επιγραφή θα μπορούσε να θεωρηθεί ως επιτάφιος ενός ξένου που θάφτηκε στη Λήμνο. Αλλά πρόσφατα βρέθηκαν και άλλες σύντομες επιγραφές σε αγγεία, που δείχνουν ότι αυτή ήταν στην πραγματικότητα η ομιλούμενη γλώσσα στο νησί, πριν από την κατάκτησή του από τον αθηναίο Μιλτιάδη (περ. 500 ΠΚΕ.). Έχουμε, συνεπώς, ένα πολύ σημαντικό έγγραφο, που μας στρέφει και προς τη Μ. Ασία και προς την Ετρουρία, και προέρχεται από το νησί όπου ο Θουκυδίδης τοποθέτησε τους Τυρρηνούς. Αν και η στήλη δεν παρέχει σαφή απόδειξη ότι η λημνιακή και η ετρουσκική γλώσσα ήταν ίδιες, ή ακόμα και διάλεκτοι της ίδιας γλώσσας, παρέχει μια πολύτιμη διασύνδεση για εκείνους που δέχονται την υπόθεση της ανατολικής προέλευσης και προτείνει την υπόθεση ότι κάποιοι Ετρούσκοι από τη Μικρά Ασία πιθανώς εγκαταστάθηκαν σε αυτό το αιγαιακό νησί, αντί να συνεχίσουν την πορεία τους προς τη Δύση»[18].

Παλαιογραφία: Από τα μεγαλύτερα σε περιεχόμενο κείμενα και πιθανώς το σημαντικότερο είναι το *Liber Lintaeus*, που βρέθηκε στην Αίγυπτο τον 19ο αι. και μεταφέρθηκε στη Γιουγκοσλαβία από έναν περιηγητή[19]. Βρίσκεται σήμερα στο Εθνικό Μουσείο του Ζάγκρεμπ. Το κείμενο είναι γραμμένο σε λινό ύφασμα που χρησιμοποιήθηκε, όπως και ο πάπυρος του Ποσείδιπου[20], ως περιτύλιγμα μούμιας. Έχει έκταση 1300 περίπου λέξεων και είναι γραμμένο με μαύρο μελάνι σε λινό. Περιέχει ένα ημερολόγιο και οδηγίες για θυσίες αρκετές για να συγκροτήσουμε άποψη για την ετρουσκική θρησκευτική λογοτεχνία. Από την Καμπανία της Ιταλίας έφθασε ως εμάς ένα σημαντικό θρησκευτικό κείμενο, χαραγμένο σε στήλη της αρχαίας Καπούα. Από τον Κρότωνα επίσης προέρχεται μια ορειχάλκινη επιγραφή, η οποία περιγράφει λεπτομερειακά ένα συμβόλαιο γαιοκτησίας ανάμεσα σε δύο οικογένειες.

Οι λίγες ετρουσκικές-λατινικές δίγλωσσες επιγραφές, όλες επικήδειες, έχουν περιορισμένη αξία όσον αφορά στη βελτίωση της γνώσης μας για την ετρουσκική γλώσσα. Όμως, οι εγχάρακτες χρυσές πινακίδες που βρέθηκαν στα αρχαία άδυτα των Πύργων, του επίνειου της Κέρε μας έδωσαν δύο κείμενα σαράντα περίπου λέξεων και παρόμοιου περιεχόμενου, το ένα στην Ετρουσκική και το άλλο στη Φοινικική. Αυτά τα δύο κείμενα προσφέρουν ουσιαστικά στοιχεία για την ερμηνεία της Ετρουσκικής μέσω μιας γνωστής γλώσσας, όπως

[18] Scullard, H. H. 1967, *The Etruscan Cities and Rome*, London: Thames & Hudson, 44.

[19] Βλ. Pauli C. *et al*., 1919-21, *Corpus Inscriptionum Etruscarum*,.

[20] Ο πάπυρος του Ποσείδιπου στην πραγματικότητα χρησιμοποιήθηκε ως φάσκιωμα της μούμιας, αλλά παραμένει εντυπωσιακό το γεγονός ότι η ταριχευτική πρακτική απέδωσε αυτά και άλλα λαμπρά έγγραφα στην έρευνα.

είναι η Φοινικική. Τούτο το εύρημα φυσικά είναι και σημαντικό ιστορικό έγγραφο, που καταγράφει την αφιέρωση ενός ιερού τόπου στη φοινικική θεά Αστάρτη στο ετρουσκικό ιερό των Πύργων από τον Θέφαρι Βελιάνας, βασιλέα της Κέρε, κατά τον 5ο αι. ΠΚΕ.

Πιστεύουμε ότι η ετρουσκική αρχαιολογία, ως διακριτός κλάδος της κλασικής αρχαιολογίας, έχει αρκετά ακόμη να δώσει σε ό,τι αφορά στη γνώση μας για τον κλασικό κόσμο στη διευρυμένη του έννοια. Και τούτο γιατί δεν μπορούμε πλέον να αμφισβητήσουμε τις σημαντικές απ' ό,τι φαίνεται αλληλεπιδράσεις αρχαίων λαών σε θέματα που αφορούν στις πεποιθήσεις περί αθανασίας ή μη της ψυχής. Πεποιθήσεις που συνιστούν σημαντική συνιστώσα στη διαμόρφωση του κοινωνικού ιστού, του εθιμικού και γραπτού δίκαιου, του φιλοσοφικού και του δραματικού στοχασμού, εν τέλει του ίδιου του πολιτισμού που μας γέννησε και μας έθρεψε στο διάβα του ως τη σύγχρονη εποχή μας.

Βιβλιογραφία

Bonfante L., 1986, *Etruscan Life and Afterlife*, London: Wayne State University Press.
Dennis, G., 1985, *The Cities and Cemeteries of Etruria*, NJ: Princeton Univ. Press.
Dutsch, D., Fredric, G. A (eds.) 2020, *Companion to Plautus*, New York: John Wiley & Sons.
Haynes S. 2000, Etruscan Civilization: A Cultural History, Los Angeles: Paul Getty Trust.
Heurgon, J. 1961, *La Vie Quotidienne chez les Etrusques*, New York: Macmillan Co.
Jung, C.G., Kerenyi, K. 2000, *Η επιστήμη της μυθολογίας*, Αθήνα: Ιάμβλιχος.
Pallottino, M. 1968, *Testimonia Linguae Etruscae*, (TLE), Firenze.
Pallottino, M. 1978, *The Etruscans*, Middlesex: Harmondsworth.
Pauli, C. *et al.*, 1919-21, *Corpus Inscriptionum Etruscarum*, Lipsia
Rohde, E. 2004, *Η Ψυχή*, τόμ. Β΄, Αθήνα: Ιάμβλιχος.
Scullard, H.H. 1967, *The Etruscan Cities and Rome*, London: Thames & Hudson.

Αρχαιολογία, Ιστορία

Μεσαιωνική Ιστορία

Sanctity and Politics: the Canonization of St Gilbert – St Edward the Confessor

Λέξεις κλειδιά: canonization, Gilbertine Order, pope Alexander III, pope Innocent III, Roman Church, St Edward the Confessor, St Gilbert

Maria Mavrommati (MA) in Medieval History:

Περίληψη
Η διαδικασία αγιοποίησης (ένταξη του ονόματος ενός υποτιθέμενου «αγίου» στο Αγιολόγιο της Εκκλησίας και καθιέρωση της λατρείας του) κατά τη διάρκεια του Μεσαίωνα απασχολεί κατά κόρον τους σύγχρονους μελετητές της Μεσαιωνικής Ιστορίας. Εκτός από το ερώτημα «πώς οριζόταν η αγιότητα κατά τους Μέσους Χρόνους», ένας ακόμη λόγος που εντείνει την προσπάθεια των ειδικών να ρίξουν φως στο ζήτημα αυτό είναι οι πολιτικές-οικονομικές προεκτάσεις που ενίοτε λάμβαναν οι διαδικασίες αγιοποίησης, ιδιαίτερα μάλιστα σε μια εποχή που η δύναμη της Εκκλησίας ήταν ανυπέρβλητη. Το παρακάτω κείμενο φιλοδοξεί, μέσω της σύγκρισης της αγιοποίησης δύο πολύ δημοφιλών αγίων της Μεσαιωνικής Αγγλικής Εκκλησίας, να καταδείξει τα κριτήρια, τα κέρδη των ενδιαφερόμενων μερών, και την εξάρτηση της ανάδειξης κάποιου ως αγίου από τα πολιτικά συμφραζόμενα.

Even though only 40 years separate them, the canonization processes of Gilbert of Sempringham[1] (b. between 1083 and 1089; d. in 1189, canonized in 1201) and Edward the Confessor[2] (1003-1066, canonized in 1161) differ to a great extent. Edward was canonized by Alexander III, the pope who laid the foundations for the official canonization process[3] [3], and Gilbert by pope Innocent III, famous for his demand for thorough evidence concerning the holiness of the suggested persons, as we will see further down. The basis of this comparative study is the events and demands that led to each canonization. One could argue that the two cases are somewhat disparate; since the only thing that connects them is that they are both English saints and they were both canonized within a few years. These exact characteristics, together with the fact that the period in which they were canonized was crucial for the evolution of papal authority, are enough to justify a comparison[4].

The kingship of Edward the Confessor did not make it easier for him to obtain a place in the catalogue of saints of the Roman Church. The initial request for his canonization took place in the late 1130's and was unsuccessful. It was repeated 23 years later, but what made it successful this time was not the evidence collected during this period, but the political conjunctions. On the other hand, the first attempt for Gilbert's canonization was incomplete due to lack of convincing proofs. The second attempt, just after Innocent's

[1] For a short biography: http://www.newadvent.org/cathen/06557b.htm
[2] For a short biography: http://www.newadvent.org/cathen/05322a.htm.
[3] Kemp, E.W., *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford, 1948. p. 100.
[4] Frank Barlow, 'Edward [St Edward; known as Edward the Confessor] (1003x5-1066)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 http://www.oxforddnb.com/view/article/8516.

recommendations, was considered complete enough to obtain the official recognition of his sanctity, without political reasons playing such an obvious part.

Edward was not venerated as a saint during the first years after his death. His cult could be described as a creation of certain persons, their ambitions, and the political circumstances. The first attempt to have him recognized was undertaken by Osbert of Clare, the prior of Westminster, who showed a great interest in promoting his cult, by writing a *Vita* of him. With the support of King Stephen and a great part of the English clergy, he addressed the papal legate, who was in England at that time, and asked for the official recognition. The legate refused to proceed without the pope's consent (although it was allowable at the time), and advised Osbert to bring all the evidence to the pope himself. Therefore, the next step in Osbert's actions was to present the case in person to the pope, in Rome. The argument of some scholars that this first initiative was prompted by the King and Henry, bishop of Winchester, is weak, according to Scholz's opinion[5]. He suggests that the whole enterprise was more a combination of personal ambition and speculative efforts from Osbert's side[6]. Whatever the case, the pope denied the canonization. He asked for further evidence, but mainly full support by the English church[7]. The fact that Innocent had already canonized quite a large number of persons by this time, seems to have been a restraining factor in Edward's case[8]. In addition, such personal involvement from Osbert's side, combined with not very enthusiastic letters from the King, Henry the bishop of Winchester and the chapter of St Paul's[9], were not satisfactory enough for the pope to proceed to Edward's canonization[10]. The first phase of the whole matter ended with the rejection of Osbert's petition.

The first attempt for Gilbert's official recognition was also unsuccessful. The head of the enterprise this time was Hubert, the archbishop of Canterbury, after the initiative of the monks in Sempringham to inform him and make the truth about Gilbert's sanctity known to the public[11]. The plan was that some abbots of the province where Gilbert acted would investigate his deeds and miracles and inform Hubert about them in writing. He would then ask for papal approval on the basis of this information. Although the case was presented to the pope together with evidence and enough support by the English church[12], the pope requested further testimonies, the actual facts, detailed and recorded[13]. This was the first step of this fully recorded canonization process, a process which by the time Innocent was pope was complete. The second step was the collection of even more accurate testimonies. The initial support of the enterprise was enough, so there was no mention of further support.

Whereas for Gilbert's case more detailed accounts were sent to the pope and the effort was successful, the second attempt to canonize Edward did not take place until twenty two years later. This time the petition was supported by the whole English clergy[14]. Thirteen letters

5 Bernhard W. Scholz, 1961, The Canonization of Edward the Confessor, *Speculum*, Vol. 36, No. 1, pp. 38-60. (p. 49).

6 Frank Barlow, *Edward the Confessor*, Eyre and Spottiswoode, London, 1970 p. 272.

7 Scholz, 1961, p. 47.

8 Scholz, 1961, p. 48.

9 Frank Barlow, 1970, p. 275.

10 Scholz, 1961, p. 48. Also, Barlow, 1970, p. 277.

11 *The Book of St Gilbert*, edited by Raymonde Foreville and Gillian Keir, Oxford Medieval Texts, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 169.

12 *The Book of St Gilbert*, pp. 169-171.

13 *The Book of St Gilbert*, p. 171.

14 Scholz, 1961, p. 49.

survive concerning this attempt. Except for these, a book of his miracles -probably Osbert's *Vita*[15] - was sent, and the pope also read the letters that had been sent twenty two years ago, during the first attempt[16]. Probably what is supposed to have made the difference this time was the full support of the largest part of the English Church, since this book was also used at the previous request as proof of Edward's sanctity and surely was not totally trustworthy[17].

This brings us to the most important issue concerning these two canonizations, the reasons for their success, or, more precisely, the points that actually made the difference the second time. While for Gilbert the case is clear –the complete and precise records of his deeds were what guaranteed his canonization- Edward's canonization did not depend on more accurate evidence but mainly on what the English clergy "reminded" the pope regarding England's support for him, in their letters. The second attempt was actually accomplished as standing for the whole English Church, but what interested the pope more this time was the support of the English, King and Church, concerning the schism. The assistance that the English provided him with was as crucial a component of the canonization as were the detailed records for Gilbert's case forty years later. Therefore, in his bull of canonization he appears satisfied with the collection of letters sent, the Vita and the previous letters -those sent for the first query- in order to canonize Edward. He does not even move on to a solemn council as supposed to[18].

The political reasons for this canonization do not apply only to the pope's actions. The English royal dynasty would surely benefit from it, in ways that have divided modern scholars[19]. Therefore, there are those who assert that King Henry II pursued the canonization to secure the fusion of the Normans with the Anglo-Saxon past. By doing so, he would also "strengthen the royal position in the struggle between Church and state". By proving his religious zeal through the official canonization he would be able both to "curtail the independence of the English Church and limit the rights of Rome in England" . In this sense it seems that all this activity from Henry's side was a "bluff". Another argument that strengthens the idea that the canonization was a royal gimmick in order to increase the royal power is that the 12th century witnessed a great number of canonizations of members of royal dynasties throughout Europe. This is explained as an action from the Kings' side to balance the "transgressions of the Church into their own peculiar domain"[20]. But it seems more accurate to suppose that what finally urged the King to support this official recognition of Edward's sanctity was the fact that through this the whole royal line which he represented would be invested with absolute "divine" authority. It is suggested that Henry's wish was not to be venerated himself as a "holy" king, succeeding an officially recognized saint, but to ensure the respect and obedience that the link between the royal dynasty he represented and the saint king would provide[21]. Maybe this also explains that while Edward did not become a very popular saint generally he was valued particularly by the medieval English monarchy[22]. In addition, the English Church created the whole matter so that, as the

[15] Scholz, 1961, p. 50.
[16] Barlow, 1970, p. 324.
[17] Barlow, 1970, pp. 261-262, 267.
[18] Kemp, 1948, p. 82.
[19] Thorough discussion on this subject was found in Scholz, 1961, pp. 54-60.
[20] Scholz, 1961, pp. 55-56.
[21] Scholz, 1961, pp. 58-60.
[22] Barlow, Frank 2006, Edward (St Edward; known as Edward the Confessor), *Oxford Dictionary of National Biography* Oxford University Press:
http://www.oxforddnb.com/view/article/8516.

letters clearly explain[23], it would be honored in its entirety. Edward would be the first canonized saint of the English Church, and his royal blood would increase its prestige. Westminster in particular would profit from the official canonization of a king-saint buried in it, both economically and regarding its fame and importance.

In Gilbert's case, apart from the limited profits the monastery and the Gilbertine Order would gain by his canonization, there are other political aspects as well. Although there is no reason to believe that there would be any profit for the King, this is not the case, with regard to the Roman Church. There are some hints implying that, other than the clear and un-doubtful evidence about Gilbert's sanctity, the fear of the expansion of heresies at that time had a great part in the final decision. The interested party seems to consider important the fact that he founded a monastic order. They specifically stress that through his actions (mainly the foundation of the Gilbertine Order) "there has been a great flowering of holy and religious life"[24]. The pope agrees on this matter, as he answers that Gilbert has "performed miracles" by which the evil heresy may be routed and the "catholic faith strengthened"[25]. The saint in this case is not only the representative of God but also gathers the Christian flock against the common enemy. The English knew that this would have a key-role in the final decision, and they took advantage of it by stressing it continuously[26].

The evidence asked and provided concerning the two nominees highlight the great difference between the two cases. While both the popes that canonized the two saints are known for their insistence in keeping the process at a highly bureaucratic level, and while Alexander was the pope who introduced the papal authority concerning the canonization matters[27], he did not follow his principles in Edward's case. In the later canonization causes, he was much more demanding and detailed in his enquiries. Innocent on the other hand did not deviate from his practices. He asked for thorough evidence[28] both because this was the approved way to proceed on such matters, but also because he needed to have detailed records in order to convince the Church's enemies about its "holy" character, as was testified through this process.

The specific interests of all the involved parties in each case, the evolution of papal prestige and the political benefits that would derive from the canonizations formed the way of addressing the pope. In Gilbert's case the English seem much more dependent on his decision and show a rather slavish attitude. They continuously refer to the pope's involvement in the canonization as "lawful"[29]. On the other hand, the senders of the letters concerning Edward have a more independent way of speaking to the pope. One could suggest that this is due to two factors. First of all, in Innocent's time his authority concerning canonization matters was already recognized by the major part of the Western Christianity, especially England[30]. This suggests that by this period there was a certain way of addressing him, and a pattern was formed regarding the vocabulary used in canonization processes. Secondly, what seems to make the difference is that in Edward's case, it was not the English Church and King who needed the pope, but rather the opposite.

[23] Barlow, 1970. pp. 310-324.
[24] *The Book of St Gilbert*, p. 221.
[25] *The Book of St Gilbert*, p. 245.
[26] For example letters n. 5, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 22, *The Book of St Gilbert*, pp. 207-235.
[27] Kemp, 1948, p. 82.
[28] *The Book of St Gilbert*, p. 235.
[29] For example letter n. 5, *The Book of St Gilbert*, p. 207.
[30] Christopher Cheney, *Innocent III and England*, Anton Hiersmann, Stuttgart, 1976, 58.

The kind of information that the letters provide also differs. For Gilbert, we have the most accurate and detailed record of his life and miracles. This is the beginning of transformation of sanctification into a judicial process, which will evolve even more later on. The English clergy in this case seems to proceed in the canonization with pure intentions. Nothing is implied, as is the case with Edward. The evidence has to satisfy the pope and his assembly, and only if it is provided will they recognize his cult. For Edward on the other hand, nothing more than general information is asked. Therefore, in most of the letters the records of his miracles are not detailed at all, and do not provide any evidence or witnesses as we see in Gilbert's case. They stress much more their support to Alexander concerning the schism, and refer to Edward's saintly characteristics quite marginally. In opposition, all the details and lengthy testimonies were demanded by the pope to convince him about Gilbert's sanctity.
If we examine more closely the two cases, we will notice other similarities and differences too. Signs of holiness both times are the miracles performed before and after death. Other merits appear as well. Gilbert's supporters stress his "pious works" and holy way of life[31]. The same appear in Edward's case. Edward's virginity is another reason for his sanctity, as is his just government[32]. Another component that points to his sanctity is his incorrupt body after so many years of burial. Gilbert's sanctity on the other hand is certified by his good works for the Church (as founder of an Order) and his miracles, other than his personal features.

The last topic I would like to touch upon is the importance of the *vox populi*. In the majority of the letters requesting Gilbert's canonization the idea that popular opinion would guarantee his sanctity and facilitate the process is obvious. For the King, Gilbert's holiness is confirmed by popular opinion about him[33]. The pope has a different opinion on this matter. He answers that the authentic evidence is to confirm the popular veneration[34]. On the other hand, as Edward is concerned, in only two of the surviving letters there is a record of support by the whole kingdom, and only one of them mentions the general belief that he was a saint[35]. It is obvious that the petitioners do not even need the *vox populi* to request Edward's canonization, which on other occasions was essential.

The sources that provide us with the information concerning the canonization of the two saints are important, each in its own way. *The Book of St Gilbert* is the first complete narrative of a canonization cause, therefore its value as a historical source is great. It informs about the evolution of the pope's authority but also about the development of the notion of sanctity. What was demanded in order for Gilbert to be canonized reflects the idea of sainthood in that period. The letters concerning the canonization of Edward on the contrary show what was needed for someone to become a saint when there were political interests involved. The readiness of Alexander to add him to the catalogues of saints without actual evidence proves the interaction between the Church and the secular authorities in periods of weighty political events.

Bibliography

Sources:

Barlow, Frank *Edward the Confessor*, Eyre and Spottiswoode, London, 1970
Foreville, Raymonde and Keir, Gillian (eds), *The Book of St Gilbert*, Oxford Medieval Texts, Clarendon Press, Oxford, 1987.

[31] For example letters n. 5, 9, 12, 13, 14, 20, etc, *The Book of St Gilbert*, pp. 207-245.
[32] Barlow, 1970, pp. 314, 318, 323.
[33] *The Book of St Gilbert*, p. 215.
[34] Andre Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1997, p. 37.
[35] Barlow, 1970, pp. 313, 315.

Secondary:
Cheney, Christopher, *Innocent III and England*, Anton Hiersmann, Stuttgart, 1976
Goodich, Michael, *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the 13th century*, Stuttgart, 1976.
Kemp, E.W., *Canonization and Authority in the Western Church*, Oxford University Press, 1948.
Vauchez, Andre *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1997.
-------------------- *The Spirituality of the Medieval West, From the Eighth to the Twelfth Century*, Michigan, 1993.

Web:
Barlow, Frank 2006, Edward (St Edward; known as Edward the Confessor), *Oxford Dictionary of National Biography* (online ed.), Oxford University Press: http://www.oxforddnb.com/view/article/8516.
Scholz, Bernhard, W. The Canonization of Edward the Confessor, *Speculum*, Vol. 36, No. 1. (Jan., 1961) https://www.jstor.org/stable/2849843
Catholic Encyclopedia: http://www.newadvent.org/cathen

Αρχαιολογία, Μυθολογία, Φιλολογία

Οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα

Λέξεις κλειδιά: *αποικισμός*, *μυκηναϊκή κεραμική*, *μυκηναϊκός πολιτισμός*, *Οδυσσέας*, *Οδύσσεια*, *ομηρικό έπος*, *ομηρικός μύθος*, *Όμηρος*

Παν. Αθανασόπουλος, Αρχαιολόγος

Abstract

Problems posed by Homeric geography, and especially the wanderings of Odysseus, had excited scholars and historians since antiquity. Starting from the journeys described in the Odyssey, two main contexts of research were developed. On the first context belong those who argued that the places Odysseus visited could be identified with specific points on the map (either in the Mediterranean basin or across the Straits of Gibraltar in the Atlantic Ocean). On the second context belong researchers who skeptically placed the adventures of Odysseus in the realm of the imaginary. These two contexts have also influenced modern research.

Τα προβλήματα που παρουσιάζει η ομηρική γεωγραφία και ιδιαίτερα οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα, απασχόλησαν τους μελετητές και τους ιστορικούς ήδη από την αρχαιότητα. Με αφετηρία τα ταξίδια που περιγράφονται στην Οδύσσεια αναπτύχθηκαν δύο κύριοι άξονες, δύο πλαίσια έρευνας. Στο ένα πλαίσιο ανήκουν όσοι υποστηρίζουν ότι οι τόποι που επισκέφτηκε ο Οδυσσέας μπορούν να ταυτιστούν με συγκεκριμένα σημεία στο χάρτη (είτε στη λεκάνη της Μεσογείου ή πέρα από τα Στενά του Γιβραλτάρ στον Ατλαντικό Ωκεανό). Στο δεύτερο ερευνητικό πλαίσιο ανήκουν όσοι τοποθετούν με σκεπτικισμό τις περιπέτειες του Οδυσσέα στη σφαίρα του φανταστικού. Οι θεωρίες αυτές επηρέασαν και τη σύγχρονη έρευνα.

Παλαιότεροι μελετητές όπως ο Berard (1927-1929), υποστήριξαν ότι οι περιοχές που ταξίδεψε ο Οδυσσέας είναι αληθινές, ενώ νεότεροι όπως οι Stanford and Luce, (1974), υιοθετώντας τον σκεπτικισμό του Ερατοσθένη, υποστηρίζουν πως κατά κύριο λόγο τα ταξίδια του Οδυσσέα ήταν φανταστικά, χωρίς να παραβλέπουν όμως την πρόθεση του Ομήρου να τους προσθέσει μια αληθοφανή χωροχρονική διάσταση. Η μελέτη της Οδύσσειας, εκτός από γεωγραφικά προβλήματα, θέτει παράλληλα και ένα επιπλέον σημαντικό ζήτημα. Αυτό δεν είναι άλλο από τον συμβολισμό που κρύβεται πίσω από τα ταξίδια του Οδυσσέα και εν γένει του έπους. Αφού, λοιπόν πρώτα, επιχειρήσουμε να αναπλάσουμε το ταξίδι του Οδυσσέα (βασιζόμενοι στον Όμηρο και σε γνωστές βιβλιογραφικές πηγές[36], στη συνέχεια θα προσπαθήσουμε να αποσαφηνίσουμε τι τελικά απηχούν αυτές οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα

Το Ταξίδι

Ο πρώτος σταθμός του Οδυσσέα μετά την αναχώρησή του από την Τροία είναι η χώρα των Κικόνων. Οι Κίκονες, οι οποίοι ήταν σύμμαχοι των Τρώων, κατοικούσαν στη Θράκη και συγκεκριμένα στη περιοχή του Έβρου. Ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του συγκρούστηκαν με τους Κίκονες και με πολλές απώλειες έπλευσαν νότια προς το ακρωτήριο Μαλέα και κατόπιν νότια-;νοτιοδυτικά της Κρήτης. Αυτό είναι και το τελευταίο σημείο του ταξιδιού του, το οποίο μπορούμε να ταυτίσουμε με σχετική ακρίβεια στο χάρτη. Από εδώ, και μέχρι

[36] Στοιχεία για την ανάπλαση του ταξιδιού του Οδυσσέα αντλήθηκαν από: Luce 1975, Stanford and Luce 1974, Μαζαράκης-Αινιάν 2000 και Malkin 1998.

να φτάσει στη Σχερία και κατόπιν στην Ιθάκη, ξεκινάει μια ατελείωτη περιπέτεια του Οδυσσέα στον κόσμο του φανταστικού. Μέσα από τις περιπλανήσεις του θα γνωρίσει νέους λαούς, νέους τόπους, θεούς και μυθικά τέρατα. Αυτό όμως δεν αναιρεί το γεγονός ότι υπάρχουν ιστορικά στοιχεία μέσα στο έπος, τα οποία πρέπει να αντλήσουμε προσεκτικά, για να τα χρησιμοποιήσουμε πλέον ως ιστορικά δεδομένα. Είναι δύσκολο, όμως, διαβάζοντας την Οδύσσεια, να μην υποκύψει κάποιος στην αφηγηματική δεινότητα του Ομήρου και παράλληλα να μείνει ανεπηρέαστος από τις πειστικές περιγραφές του ώστε να ανακαλύψει ποια στοιχεία είναι αληθινά και ποια όχι. Σημαντικό είναι επίσης, να προσέξουμε πώς χρησιμοποιείται από τον Όμηρο το μοτίβο των εννέα ημερών. Σε αρκετές περιπτώσεις ο χρόνος που χρειάστηκε ο Οδυσσέας για να ταξιδέψει από ένα μέρος σε κάποιο άλλο είναι ακριβώς εννέα ημέρες. Είναι αυτονόητο εδώ πως ο χρόνος πλέον θα έχει συμβολιστικό χαρακτήρα και όχι τόσο πρακτικό.

Μετά από εννέα μέρες, λοιπόν, ο Οδυσσέας φτάνει στη χώρα των Λωτοφάγων, την οποία με κάποια επιφύλαξη μπορούμε να την τοποθετήσουμε στη Β. Αφρική (μάλλον στη σημερινή Λιβύη, όπου έχουμε πληροφορίες από αρχαίους συγγραφείς όπως ο Ηρόδοτος και ο Πολύβιος ότι υπήρχαν περιοχές εκεί που φύτρωναν Λωτοί). Επόμενος σταθμός οι Κύκλωπες, όπου οι πληροφορίες που αντλούμε από το έπος δεν επαρκούν για να ταυτίσουμε το νησί τους με κάποιο συγκεκριμένο φυσικό τόπο, καθώς δε δίνεται ούτε ο χρόνος ούτε η κατεύθυνση που ακολούθησε ο Οδυσσέας. Ο Όμηρος λέγει ότι πρόκειται για ένα πολύ εύφορο νησί (*Οδ.* 9, 116-211; 124). Ο πρωτόγονος τρόπος ζωής των κατοίκων του, όπως περιγράφεται, θα μπορούσε να παραλληλιστεί με εκείνο λαών της Κεντρικής και νότιας Ιταλίας, έτσι όπως αναγνωρίζεται μέσα από τις παραδόσεις των Μυκηναίων που ταξίδεψαν εκεί ήδη από το 1500 ΠΚΕ. Αυτό είναι το πρώτο από τα πολλά στοιχεία μέσα στο έπος που συγκλίνουν σε ό,τι θα υποστηρίξουμε στο δεύτερο μέρος της μελέτης μας.

Ο Όμηρος ήταν εξοικειωμένος με τις περιγραφές των πρώτων ταξιδιών των Μυκηναίων και σε συνδυασμό με τα σχεδόν σύγχρονα του μεταναστευτικά ταξίδια προς τη Δύση εμπνεύστηκε για να ολοκληρώσει το έπος. Στη συνέχεια ο Οδυσσέας φτάνει στο πλωτό (όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Όμηρος, *Οδ.* 10,4) νησί του Αιόλου –τόπο εκ των πραγμάτων φανταστικό, παρά τη προσπάθεια του Ομήρου να προσδώσει στον Αίολο και την πόλη του ανθρώπινη υπόσταση- από όπου με τη βοήθεια του θεού των ανέμων φεύγει για την Ιθάκη. Μετά από εννέα μερόνυχτα ταξιδιού ο Οδυσσέας την δέκατη μέρα αντικρίζει την Ιθάκη. Η γνωστή απρονοησία των συντρόφων του, όμως, θα τον ξαναστείλει πίσω στο νησί του Αιόλου. Διωγμένος με άσχημο τρόπο πλέον από εκεί, θα πλεύσει έξι μέρες και έξι νύχτες, μέχρι να βρεθεί στη χώρα των Λαιστρυγόνων, εκεί που όπως λέει και ο Όμηρος οι δρόμοι της νύχτας και της μέρας συνοδεύουν (*Οδ.* 10,80). Οι βαρβαρικές φυλές που συνάντησαν εκεί, ώθησαν τους ερευνητές να την τοποθετήσουν στη ΒΑ Σικελία ή στην Κορσική. Όμως, το φυσικό φαινόμενο που αναφέρει ο Όμηρος σε συνδυασμό με την περιγραφή του λιμανιού (*Οδ.* 10,88-94), που θυμίζει σκανδιναβικό φιόρδ) κάνουν πολλούς να αναζητήσουν τη χώρα των Λαιστρυγόνων στη βόρεια Ευρώπη.

Δύο ακόμα σημαντικές λεπτομέρειες θα πρέπει να επισημάνουμε, πριν εγκαταλείψουμε τη χώρα των Λαιστρυγόνων μαζί με τον Οδυσσέα. Το ένα είναι ότι η χώρα των Λαιστρυγόνων αλληγορικά συμβολίζει το τέλος του κόσμου με τον τρόπο που περιγράφεται[37] () καθώς επίσης και το γεγονός ότι Λαιστρυγόνες είναι οι τελευταίοι αληθινοί και ζωντανοί άνθρωποι που συναντά ο Οδυσσέας στο ταξίδι του, μέχρι τουλάχιστον να καταπλεύσει στη Σχερία. Σειρά στις περιπλανήσεις του ήρωα είχε η Αιαία, το νησί της Κίρκης, για το οποίο η περιγραφή του Ομήρου ότι βρισκόταν κάπου ανατολικά του ήλιου, δε μας βοηθάει

[37] Stanford and Luce, 1974.

ιδιαίτερα να το προσδιορίσουμε στο χάρτη. Φεύγοντας από το νησί της Κίρκης, ο Οδυσσέας ψάχνει και βρίσκει την πύλη προς τον Άδη.

Τα προβλήματα που δημιουργούνται είναι πολλά, όταν θέλουμε με βεβαιότητα και με βάση τα αρχαιολογικά κατάλοιπα να ορίσουμε το σημείο όπου ο Οδυσσέας φέρεται να κατέβηκε στον Άδη. Η μια άποψη τοποθετεί την πύλη προς τον Άδη στην Ιταλία και συγκεκριμένα ή στη λίμνη Avernus στην Καμπανία ή στην Κύμη. Από την άλλη, πιο γνωστή και παραδεκτή είναι η θεωρία της ταύτισης των πυλών του κάτω κόσμου, με το σημείο όπου συναντώνται οι ποταμοί Αχέροντας και Κωκυτός στην Εφύρα της Θεσπρωτίας. Οι ανασκαφές που έγιναν εκεί από τον Σ. Δάκαρη έφεραν στο φως τα κατάλοιπα ενός νεκρομαντείου. Οι Κιμμέριοι που κατοικούσαν εκεί σύμφωνα με τον Όμηρο μας δημιουργούν νέα προβλήματα ως προς την γεωγραφική ταύτιση της περιοχής. Χάρις όμως σε ένα χειρόγραφο του Ομήρου, στο οποίο αναφέρονται και ως Χειμέριοι, και με βάση κείμενα του Θουκυδίδη, ο οποίος κάνει λόγο για το λιμάνι Χειμέριον στη Θεσπρωτία, η προαναφερθείσα υπόθεση αποκτά πλέον σημαντικό έρεισμα. Μαρτυρίες τέλος των ντόπιων όπως τις συνέλεξαν ερευνητές, κάνουν λόγο και για ύπαρξη τρίτου ποταμού ως τις αρχές του προηγούμενου αιώνα, περιγραφή που υφίσταται και στο έπος (Αχέροντας, Κωκυτός, Πυριφλεγέθων, *Οδ*. 10,509-515).

Η σύντομη επιστροφή του Οδυσσέα στο νησί της Κίρκης για να θάψει τον Ελπήνορα ίσως να μην είχε μεγάλη σημασία, αν δεν περιελάμβανε ένα πολύ σημαντικό στοιχείο. Οι οδηγίες ναυσιπλοΐας που παίρνει ο Οδυσσέας από την Κίρκη είναι οι πρώτες και οι μόνες που υπάρχουν στο έπος. Δεν θα ήταν υπερβολή να υποστηρίξουμε ότι στο χωρίο αυτό διαφαίνονται ίχνη από ένα είδος ταξιδιωτικού-ναυτικού οδηγού[38] () τον οποίο γνώριζε ο Όμηρος και που ίσως έκανε την εμφάνισή του από το τέλος της εποχής του Χαλκού. Ο Οδυσσέας και οι σύντροφοί του συνεχίζουν το ταξίδι τους περνώντας από τις Σειρήνες (κάποιο από τα νησιά Galli, Ν. των Πιθηκουσών ή Β. του Στρόμπολι) και από τους κινούμενους βράχους (Πλαγκτές) που βγάζουν καπνό και φωτιά και που τα αρχαιολογικά κατάλοιπα με επιτρέπουν να το ταυτίσουμε με τα ηφαιστιογενή νησιά Λιπάρες (έχει βρεθεί εκεί μυκηναϊκή κεραμική).

Έπειτα θα αντιμετωπίσουν τη Σκύλλα και τη Χάρυβδη. Η περιγραφή του Ομήρου ότι η Χάρυβδη κατάπινε τρεις φορές σε μια ημέρα τα νερά της θάλασσας και σε άλλες τρεις τα άδειαζε (*Οδ*. 12, 105-106), παραπέμπει στα στενά της Μεσσίνας, που χωρίζουν τη Σικελία από τη Ν. Ιταλία. Τα στενά ήταν γνωστά στους Μυκηναίους ναυτικούς καθώς αποτελούσαν συνήθη ναυτικό δρόμο και τα ισχυρά θαλάσσια φαινόμενα που συναντούσαν τους προκαλούσαν τρόμο. Γεγονός που είναι φανερό ότι ο Όμηρος γνώριζε πολύ καλά και έτσι ενισχύεται περισσότερο η άποψη ότι τα πρώιμα μυκηναϊκά ταξίδια αποτέλεσαν την αρχική έμπνευση του ποιητή. Μετά από όλα αυτά φτάνει στη Θρινακία που μάλλον ήταν Β-ΒΔ της Ιθάκης και 9 μερόνυχτα αργότερα ταλαιπωρημένος και χωρίς συντρόφους καταλήγει στο απομονωμένο αλλά «εξωπραγματικά» όμορφο νησί της Καλυψώς, την Ωγυγία. Αν λάβουμε υπόψη μας ότι από εκεί ο Οδυσσέας χρειάστηκε δεκαεπτά μέρες και νύχτες με τη μεγάλη Άρκτο στα αριστερά του για να φτάσει στη Σχερία, τοποθετούμε το νησί στη Δ. Μεσόγειο (Μάλτα, Μάλαγα, Μαδέρα, Γιβραλτάρ) ή την μακρινή Ισλανδία. Η άφιξη του Οδυσσέα με αυτόν τον τρόπο στην ομηρική Σχερία πέρα από το τέλος των περιπετειών του κρύβει και ένα βαθύτερο συμβολισμό. Είναι η επιστροφή του στον πραγματικό κόσμο και στους ζωντανούς και αληθινούς ανθρώπους μετά από τις ατελείωτες περιπλανήσεις στις χώρες του μύθου. Είναι εξάλλου το πρώτο φιλόξενο μέρος που τον καλοδέχονται ανιδιοτελώς μετά από τη μακροχρόνια περιπλάνησή του στις θάλασσες του κόσμου.

[38] Stanford and Luce 1974, 130.

Το έπος και η ιστορία

Παραπάνω παραθέσαμε περιληπτικά τις περιπλανήσεις του Οδυσσέα. Αυτό που πρέπει να επισημάνουμε είναι ότι η Οδύσσεια δεν είναι ένα ιστορικό έργο, ούτε πρέπει να λογίζεται ως τέτοιο. Ο ίδιος ο Όμηρος, άλλωστε, δε διεκδίκησε ποτέ τον ρόλο του ιστορικού. Σκοπός του ήταν να τέρψει τους ακροατές των επών του εμπλουτίζοντάς το με στοιχεία γνωστά σε αυτούς. Δεχόμενοι δε, ότι καμιά μορφή τέχνης δεν μπορεί να μείνει ανεπηρέαστη από την εποχή της, συμπεραίνουμε ότι τα Ομηρικά έπη πέρα από τη λογοτεχνική τους αξία έχουν μια αδιαμφισβήτητη ιστορικότητα. Ο Όμηρος ζει και δημιουργεί μέσα σε μια έντονη κοινωνικοπολιτικά και οικονομικά περίοδο με τα σημαντικά γεγονότα και τις αλλαγές να διαδέχονται η μία την άλλη, ενώ παράλληλα είναι φορέας μιας σημαντικής πολιτιστικής (και όχι μόνο ποιητικής) παράδοσης που επιβιώνει από τα Μυκηναϊκά χρόνια ως τις μέρες του Ομήρου. Παράδοση που διασώζεται στα χρόνια του Ομήρου όχι πλέον ως μύθος αλλά ως κομμάτι της ιστορίας των Ελλήνων[39]. Η ατμόσφαιρα της εποχής δεν καταγράφεται από τον ποιητή, ενδείξεις της όμως είναι φανερές μέσα στο έργο του. Για να κατανοήσουμε λοιπόν το έργο του αλλά και να αποσαφηνίσουμε τι απηχούν τα Ομηρικά έπη χρειάζεται να κάνουμε μια σύντομη ιστορική αναδρομή στις συνθήκες που διαμόρφωσαν την εποχή του Ομήρου αλλά και εκείνες που καθόρισαν την παράδοση των Μυκηναϊκών χρόνων που κληροδότησε ο ποιητής.

Οι Μυκηναίοι ήδη από το 1600 ΠΚΕ, με κληρονομιά τους θαλάσσιους δρόμους των Μινωιτών, πραγματοποιούσαν μακρινά υπερπόντια ταξίδια σε μέρη άγνωστα και συνήθως επικίνδυνα με σκοπό το εμπόριο μετάλλων[40]. Αν και οι πρώτες εμπορικές επαφές είχαν κατεύθυνση την Ανατολή, στη συνέχεια οι Μυκηναίοι στράφηκαν προς τη Δύση και την Ιταλία, όπου οι συνθήκες ήταν ευνοϊκότερες. Τα ιταλικά φύλα έδειχναν μεγαλύτερη ανοχή στην εμπορική αυτή εισβολή[41]. Οι ναυτικές γνώσεις των Μυκηναίων ενέπνεαν το σεβασμό στους λιγότερο ανεπτυγμένους λαούς της Ιταλικής χερσονήσου. Τα προϊόντα, άλλωστε, που μετέφεραν οι Μυκηναίοι έμποροι ήταν απαραίτητα στους κατοίκους των περιοχών αυτών. Στη Δύση, επίσης, όπως είχε επισημάνει και ο Beazley, δεν προϋπήρχε καμία ισχυρή ναυτική δύναμη, κάτι που δε συνέβαινε στην Ανατολή, γεγονός που έκανε πιο πρόσφορο το έδαφος για την εμπορική κυριαρχία των Μυκηναίων. Στα ταξίδια αυτά προς τη Δύση οι Μυκηναίοι ακολούθησαν τους θαλάσσιους δρόμους που αρχικά είχαν χαράξει οι πρωτοπόροι των μινωικών χρόνων. Έπλεαν κατά μήκος των ακτών της Πελοποννήσου, περνούσαν από την Ιθάκη και τη Κέρκυρα και από εκεί κατευθύνονταν προς την Ιταλία[42][9]. Παρατηρώντας την ποσότητα μυκηναϊκής κεραμικής που εντοπίζεται στην Ιταλία, ανακαλύπτουμε ότι αυξάνεται όσο εδραιώνεται η μυκηναϊκή κυριαρχία στο εσωτερικό της ελληνικής επικράτειας[43][. Κατά τον 14ο αιώνα και 13ο αιώνα ΠΚΕ η συγκέντρωση μυκηναϊκής κεραμικής είναι εντυπωσιακή κυρίως στη Σικελία, τις Αιολίδες νήσους, την Απουλία και λιγότερο στην Καμπανία. Ο 12ος αιώνας, που σηματοδοτεί τη σταδιακή παρακμή του Μυκηναϊκού πολιτισμού, θα σημάνει παράλληλα και το τέλος του πρώτου κύκλου εμπορικών επαφών ανάμεσα στην Ελλάδα και την Ιταλία.

Η οικονομική διάσταση του φαινομένου αυτού ήταν αδιαμφισβήτητα σημαντική, περιορίζεται όμως μόνο στον εμπορικό τομέα. Ο αποικισμός δεν έχει ακόμα απασχολήσει τους Έλληνες του 12ου αιώνα με εξαίρεση κάποιες μεμονωμένες περιπτώσεις. Πολύ αργότερα, τον 8ο αιώνα, και όταν οι συνθήκες καταστήσουν επιτακτική την ανάγκη για μαζικές μετακινήσεις πληθυσμών, θα γίνει λόγος για την ύπαρξη ισχυρών ελληνικών

[39] Stanford and Luce 1974, 135-138.
[40] Bengtson, 1979.
[41] Bengtson, 1979.
[42] Stanford and Luce J. V., ό.π., 1974, κεφ. 3.
[43] Ridgway, D. 1992, *Οι πρώτοι Έλληνες στη Δύση* (μτφ. Φ. Αρβανίτης), Αθήνα.

αποικιών στην Ιταλία. Στα ταραγμένα χρόνια που θα ακολουθήσουν την κατάρρευση του Μυκηναϊκού πολιτισμού η αβεβαιότητα θα δώσει τη θέση της στη σιγουριά που πρόσφερε η σταθερότητα των Μυκηνών. Με μόνα εφόδια την παράδοση και τις αναμνήσεις ενός ισχυρού βασιλείου, οι Έλληνες θα διανύσουν τους σκοτεινούς αιώνες που έπονται μέχρι την «αναγέννηση» της γεωμετρικής περιόδου. Είναι πάλι η αναζήτηση μετάλλων που θα ωθήσει τους Έλληνες να διασχίσουν εκ νέου τους εμπορικούς δρόμους των προγόνων τους προς την Ιταλία[44]. Με οδηγό την παράδοση και με τις προοπτικές ευνοϊκότερες πλέον, επανασυνδέουν τις εμπορικές τους σχέσεις με τους λαούς της Δυτικής Μεσογείου. Ταυτόχρονα, το πρόβλημα του υπερπληθυσμού που παρατηρείται στην ελληνική επικράτεια θα οδηγήσει σταδιακά στη μόνιμη εγκατάσταση Ελλήνων στις περιοχές με τις οποίες έχουν εμπορικές συναλλαγές. Κύριος λόγος όμως των ταξιδιών αυτών παραμένει το εμπόριο, στα πλαίσια του οποίου αρχίζουν οι πρώτοι τολμηροί να εγκαθίστανται στην Ιταλία[45]. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε, ότι οι παλιότερες αποικίες ιδρύθηκαν όχι σε περιοχές κατάλληλες για καλλιέργεια αλλά σε θέσεις που εξασφάλιζαν περισσότερες ευκαιρίες για εμπόριο (κοντά στην Ετρουρία ή στα στενά της Μεσσίνα)[46].

Οι Ευβοείς ιδρύουν την πρώτη ελληνική αποικία στις Πιθηκούσσες γύρω στο 760 ΠΚΕ και πολλές ελληνικές πόλεις ακολουθούν το παράδειγμά τους τα επόμενα χρόνια. Για περισσότερο από δύο αιώνες θα ιδρύονται ελληνικές αποικίες στην κεντρική και νότια Ιταλία[47] με εξέλιξη εντυπωσιακή. Ο τρόπος με τον οποίο επέλεγαν τις περιοχές που θα κατοικούσαν, οι σχέσεις τους με τους ντόπιους πληθυσμούς και η κοινωνική οικονομική και πολιτική οργάνωση των αποικιών, όσο σημαντικά θέματα κι αν είναι, δεν μπορούν να αποτελέσουν αντικείμενο αυτής της εργασίας. Η σύντομη αυτή ιστορική αναδρομή όμως, θα χρησιμεύσει ως αφετηρία στην αναζήτηση των επιρροών και της έμπνευσης του Ομήρου για τη σύνθεση της Οδύσσειας και κατ' επέκταση στην ανακάλυψη τι απηχεί τελικά το έπος.

Η συμβολή του μύθου

Ο Όμηρος συνθέτει το έργο του κατά τη διάρκεια του 8ου αιώνα και ζει κοντά τις μεγάλες αλλαγές που συντελούνται. Το κοινωνικοπολιτικό κλίμα της εποχής του δεν μπορεί να τον αφήσει ανεπηρέαστο. Αν και σκοπός του είναι να ικανοποιήσει τις καλλιτεχνικές του ανησυχίες και να τέρψει τους ακροατές του, δεν αφήνει ανεκμετάλλευτα τα εντυπωσιακά ιστορικά στοιχεία που του προσφέρει με αφθονία η εποχή του. Οι Stanford και Luce όρισαν τρεις σημαντικές ιστορικές περιόδους που επηρέασαν τον Όμηρο[48]. Αρχικά έχουμε τους Μινωίτες και τους Μυκηναίους θαλασσοπόρους που πρώτοι πραγματοποίησαν αυτά τα επικίνδυνα υπερπόντια εμπορικά ταξίδια. Στη συνέχεια τοποθετούν τους παραδοσιακούς μύθους των Ελλήνων ηρώων, που επιστρέφουν στις πατρίδες τους μετά τον Τρωικό πόλεμο, αφού πρώτα έχουν περιπλανηθεί αρκετά σε αφιλόξενες θάλασσες, ενώ τέλος δεσπόζει το μεγάλο αποικιακό κύμα των Ευβοέων και των υπόλοιπων Ελλήνων στην Ιταλία από το 760 ΠΚΕ και μετά.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η δεύτερη κατηγορία, στην οποία θα σταθούμε λίγο, πριν προχωρήσουμε στα συμπεράσματά μας. Οι μύθοι της επιστροφής των Ελλήνων από την Τροία υπήρξαν σημαντικοί για την διαμόρφωση μιας ναυτικής παράδοσης με χαρακτήρα αποικιακό. Αυτοί οι «returning heroes» όπως τους ονομάζει ο Malkin[49] έπλευσαν σε θάλασσες άγνωστες και αφιλόξενες, γνώρισαν νέους τόπους και υπέφεραν

[44] Bengtson, 1979.
[45] Mosse, G., Schnapp - Gourbeillon, A. 1992, *Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, Αθήνα
[46] Boardman, 1996.
[47] Boardman, 1996.
[48] Stanford and Luce 1974, κεφ. 6.
[49] Malkin, 1998.

πολλά πριν γυρίσουν στα σπίτια τους. Το επαναλαμβανόμενο μοτίβο των ατελείωτων θαλασσινών περιπλανήσεων διαμορφώνει αυτόματα μια πρωτοαποικιακή παράδοση. Ο Οδυσσέας αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα πρωτοαποικιακού ήρωα, καθώς με τις περιπέτειες του ανοίγει νέους θαλάσσιους δρόμους και ανακαλύπτει νέους λαούς. Ο Οδυσσέας και οι υπόλοιποι ήρωες, βέβαια, δεν εγκαθίστανται ποτέ μόνιμα σε κανένα μέρος που επισκέπτονται. Αυτό όμως δεν αφαιρεί τη χρησιμότητά τους, για όσους σκόπευαν να κάνουν εμπόριο ή να αποικίσουν σε άγνωστα μέρη. Ο μύθος τους ασκούσε επίδραση, είτε ως θεϊκή καθοδήγηση είτε ακόμα ως προστασία, στους επίδοξους θαλασσοπόρους[50]. Η Οδύσσεια αποτελεί κατά ένα τρόπο τη λογοτεχνική μεταφορά των εμπορικών και μεταναστευτικών ταξιδιών των Ελλήνων προς τη Δύση. Οι δυσκολίες που αντιμετώπιζαν οι Έλληνες στις περιπέτειες αυτές, όπως είδαμε, ήταν αρκετές. Η ναυσιπλοΐα δεν ήταν πάντα εύκολη, κίνδυνοι παραμόνευαν παντού, ενώ οι νέοι τόποι και οι νέοι λαοί που συναντούσαν δεν ήταν πάντα φιλόξενοι.

Την επικινδυνότητα αυτών των ταξιδιών μετέφεραν οι διηγήσεις των ναυτικών, τις οποίες ο Όμηρος φαίνεται πως είχε υπόψη του. Οι διηγήσεις αυτές εμπλουτίστηκαν από τον Όμηρο και σταδιακά πέρασαν στη σφαίρα του μύθου. Το κοινό της εποχής του Ομήρου άλλωστε, ήταν εξοικειωμένο και πρόθυμο να ακούσει διογκωμένες τις θαλασσινές περιπέτειες ενός τυπικού πρωτοαποικιακού ήρωα όπως ο Οδυσσέας. Είναι πολύ πιθανό πολλοί από τους ακροατές της Οδύσσειας να ακολούθησαν λίγο αργότερα τα βήματα του Οδυσσέα στο δρόμο προς τη Δύση. Το έπος για αυτούς έρχεται να λειτουργήσει πιο καταλυτικά. Μέσα από τις περιπλανήσεις του Οδυσσέα διαμορφώνουν μια νέα εθνική συνείδηση[51]. Το έπος θα τους βοηθήσει να επανακτήσουν την εθνική τους ταυτότητα που προσωρινά θα απωλέσουν φεύγοντας από τη μητρόπολη. Ταξιδεύοντας προς την Ιταλία, με τις περιπέτειες του προγόνου τους Οδυσσέα για οδηγό, ανακαλύπτουν και έναν επιπλέον σκοπό του ταξιδιού τους. Δεν είναι πια οικονομική ή κοινωνική η αιτία που τους οδηγεί εκεί, αλλά ηθική. Η ανακατοίκηση των περιοχών που πρώτος ο προγονός τους ανακάλυψε[52] τους χαρίζει ένα ακόμα ισχυρό κίνητρο. Η επισήμανση της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στον ομηρικό μύθο και τη δημιουργία εθνικής συνείδησης των κατοίκων των αποικιών είναι πολύ σημαντική, όχι μόνο για την κατανόηση των αιτιών που τους οδηγούν σε ταξίδια με αβέβαιο μέλλον, αλλά κυρίως για την κατανόηση των σχέσεων που αναπτύσσουν μεταξύ τους και με τις μητροπόλεις.

Συνοψίζοντας τα παραπάνω μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι περιπλανήσεις του Οδυσσέα αποτελούν αρχικά μια αμυδρή ανάμνηση των πρώιμων εμπορικών επαφών των Μυκηναίων στην Ιταλία που είχαν ξεκινήσει από το 1600 ΠΚΕ. Τα πρώτα αυτά ταξίδια δεν μπόρεσαν να αφήσουν ανεπηρέαστη τη ποίηση. Ο διάλογος του Τηλέμαχου με τον Μέντη επιβεβαιώνει ότι η Ιθάκη ήταν εμπορικό πέρασμα από τότε (*Οδ*. 1,105 κ.ε)[53]. Παράλληλα όμως δεν μπορούν να χαρακτηριστούν τυχαίες οι αναφορές του Ομήρου στην ίδρυση αποικιών ή στα ταξίδια που πραγματοποιούσαν οι Φαίακες στην Εύβοια (*Οδ*. 6,321 κ.ε.)[54], αναφορές που παραπέμπουν ευθέως στο σύγχρονο του εμπορικό και αποικιακό ρεύμα του 8ου αιώνα.

---

[50] Malkin 1998.
[51] Malkin, 1998.
[52] Luce 1975, κεφ. 8.
[53] Μαζαράκης-Αινιάν, 1996, Όμηρος και Αρχαιολογία. Η συμβολή των Ευβοέων στη διαμόρφωση του έπους, στο *Όμηρος και Οδύσσεια*, Κέρκυρα. Βλ. επίσης Luce 1975, κεφ.8 και Μαζαράκης-Αινιάν, 2000, 43.
[54] Α. Μαζαράκης-Αινιάν, 1996, , 44. Βλ. επίσης Μαζαράκης-Αινιάν, 2000, 43.

Βασικότερη πηγή του Ομήρου για την Οδύσσεια αποτέλεσαν αναμφίβολα τα εμπορικά ταξίδια και η ίδρυση αποικιών από τους Ευβοείς το 760 ΠΚΕ και αργότερα. Το πιθανότερο είναι η τελική απάντηση αναφορικά με τι απηχεί η Οδύσσεια, να είναι ένας συνδυασμός και των δύο. Αν δεχτούμε ότι οι πρώτες περιπλανήσεις των Μυκηναίων αποτελούσαν ήδη από τότε τη ναυτική παράδοση των Ελλήνων, οι κατοπινές περιπέτειες των Ευβοέων εμπλούτισαν με νέες αφηγήσεις την παράδοση και αποτέλεσαν τον πυρήνα του έπους. Κλείνοντας, θα ήθελα να συμμεριστώ με τη σειρά μου, χωρίς να πρωτοτυπήσω, τις επιφυλάξεις για την άκριτη χρήση ιστορικών δεδομένων από τα Ομηρικά έπη.

Βιβλιογραφία

Bengtson, H. 1979, *Η ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, Αθήνα.
Berard, V. 1927-1929, *Les navigations d' Ulysses*, 4 τόμοι, Paris.
Boardman, J. 199), *Οι αρχαίοι Έλληνες στην υπερπόντια εξάπλωσή τους*, Αθήνα.
Luce, J.V. 1975, *Homer and the Heroic Age*, (London).
Μαζαράκης-Αινιάν, Α. 2000, *Όμηρος και Αρχαιολογία*, (Αθήνα).
Μαζαράκης - Αινιάν, Α. 1996, *Όμηρος και Αρχαιολογία. Η συμβολή των Ευβοέων στο έπος, στο Όμηρος και Οδύσσεια*, (Κέρκυρα).
Malkin, I. 1988, *The returns of Odysseus*, Berkeley.
Manfredi, V. 1997, *Οι Έλληνες της Δύσης*, Αθήνα.
Mosse, G., Schnapp-Gourbeillon, A. 1992, *Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας*, Αθήνα
Ridgway, D., 1992, *Οι πρώτοι Έλληνες στη Δύση*, Αθήνα.
Stanford W.B., Luce J.V. 1974, *The Quest for Ulysses*, London.
Vagnetti, L., (επιμ.), 1982, *Magna Grecia e mondo Miceneo: nuovi documenti*, Τάρας.

Πηγές

Ομήρου *Οδύσσεια*, (μτφ. Δ. Ν. Μαρωνίτης)

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG